محمد نور الدين أفاية

الغرب المتخيَّل

صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط

المركز الثقافي العربي

الغرب المتخيَّل

* **الغرب المتخيل**
صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط
* **تأليف: محمد نور الدين أفاية**
* الطبعة الأولى، 2000
* جميع الحقوق محفوظة
* الناشر: **المركز الثقافي العربي**

العنوان:
□ **الدار البيضاء/** • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ **بيروت/** الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/ 00961-1-343701/.

محمد نور الدين أفاية

الغرب المتخيَّل

صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط

المركز الثقافي العربي

طبع هذا الكتاب بدعم
من وزارة الشؤون الثقافية

إهداء

إلى إدوارد سعيد

إلى رضوان السيد

المتخيل العربي وسؤال الآخر

كثيراً ما تواجه المرء مشاكل مستديمة، وأحياناً صعبة التجاوز، طالما أن شروط إمكان حلّها لم تنضج بعد. ثمة ألفاظ ومصطلحات تحوز قدرة خاصة على الاستمرار. نتصور إمكانية استبعادها أو كبتها، غير أنها تبرز من جديد ويعاد تنشيطها، بله وتكتسب قيمة خاصة من خلال النشاط التواصلي. من بين المشاكل الكبرى التي تطرح، دوماً، على الحقل الثقافي العربي هناك مشكلة التسمية، أي مشكلة تحديد الكلمات والأشياء بناء على إجماع، أو على الأقل على اتفاق مفهومي واضح ومتميز. وسواء يعود ذلك إلى ضعف إبستمولوجي أو إلى انحسار فكري، فإن بعض الكلمات العربية، أو تلك التي تم تعريبها، في استعمالها العصري، تعاني من نقص في التحديد. نجد اجتهادات هنا وهناك، ومحاولات عديدة جربت في العقود الأخيرة، لكن المشكلة، في كليتها، ما زالت تؤرق المشتغلين بالفكر العربي إلى الآن. كما أنه، من جهة أخرى، كلما ادعينا تصفية الحساب مع بعض الألفاظ، المشحونة انفعالياً والإشكالية مفهومياً، كلما برزت مجدداً وفرضت نفسها على المناقشة، مطالبة بحقها في تقديم تفكير مناسب لسياقات استعمالها. ومصطلحات الهوية والاختلاف، الذات والآخر، العرب والغرب. . الخ من بين هذه الكلمات الأكثر إثارة للجدل التي أنتجتها اللغات العربية والأوروبية، فهي، بتأرجحها بين الايديولوجيا والأسطورة، تولّد قلقاً حقيقياً لدى الفرد أو الجماعة التي تجد نفسها أمام امتحان تاريخي.

1 ـ أسئلة الفكر العربي بين الذات والآخر

كيف يمكن إعادة التفكير في أسئلة الهوية والاختلاف، والذات والآخر،

العالم العربي الإسلامي وأوروبا المسيحية، هنا والآن؟ كيف يمكن القبض عليها في واقعها المنزاح و/أو في تجذرها الثقافي والتاريخي؟ وهل العودة إلى تار يخية هذه الألفاظ تسعفنا على خلق أفق ممكن للكشف عن الالتباسات الراهنة؟

إرادة الفهم هي ما يحفزنا على طرح هذه الأسئلة. إذ لا نسعى إلى "إلصاق" تعاريف أخرى للهوية والاختلاف، للذات وللآخر، ـ هذا إذا سلمنا بإمكانية التمكن منها مفهوميا ـ أو اقتراح معالجة جديدة لها، لأن الشحنة العاطفية والحمولة الدلالية لإشكالية الهوية الثقافية في علاقاتها المتشابكة مع الآخر، يمكن أن تحشرنا في إيقاع لإعادة إنتاج نفس المقالات السابقة، في حين أن التحولات العميقة التي تشهدها الثقافة، وهجرة الأجساد والرموز والصور التي تجري أمامنا، في كل لحظة، وأحيانا على الرغم منّا، تخلخل كل هوية مستريحة إلى اطمئنانها. إذ من المستحيل اختزال مسألة الهوية والاختلاف، الذات والآخر. . . الخ في معطى تفسيري واحد، كما أنها لا تحيل على خزان ثقافي وإنما على ثقافة حية، أو على النتائج الماضية للثقافة، وإنما على النشاط الذي ينتج هذه القضايا ويستوعبها من خلال تجاوزها. فالهوية الثقافية لجماعة ما تلتقي مع القدرة على دمج الاختلافات التي تشكل غنى وسمو الإنسان. لكن كم من تجاوزات ارتكبت باسم الحق في الاختلاف؟ وكم من مآس واختلالات أحدثها هوس الهوية أو تأويلا ما للهوية؟

تتأرجح أسئلة الهوية والاختلاف، الذات والآخر، بين الإرادة المهووسة للاحتواء الايديولوجي وبين بلاغة المتخيل، في حين أنها أسئلة لا تكف عن إزعاج الفكر والثقافة، بل إنها تكثف سؤال الثقافة في كليتها، لأن من الثقافات من تمتلك قدرة على الاستقبال والضيافة والانفتاح، ومنها ما تفرز، على العكس من ذلك، مقاومات وعناصر لا حدود لها للاستبعاد والإقصاء. وإذا كانت الثقافة هي "مجموع طرق التفكير والعمل والشعور، في ارتباطها المتعدد بالطبيعة والإنسان والمطلق، فإنها تمثل، بذلك، بؤرة التذاوت والتنشئة والوعي بالذات، إن لم نقل الحقل الذي تتشكل فيه الهوية"(1).

ولعل المشكلة الجوهرية التي تطرح على الثقافات ـ وكل الثقافات الفرعية أيضاً ـ وحتى داخل نفس الثقافة تتمثل في مسألة الاعتراف. ومنذ أن دشن القرآن فعل

(1) Abou Sélim, **L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation**, Ed. Anthropos, 2° édition, Paris, 1986, P.14.

الاعتراف بالآخرين، ضمن مقاييس محددة، ووضع وجوده ضمن الانتماء السلالي المشترك للاعتقاد الابراهيمي، برهنت الثقافة العربية الإسلامية على قدرة لافتة على الإنصات إلى الآخر والانتهال من منجزات الحضارات الأخرى. تبرز مقاومات، هنا وهناك، في أزمنة الصراع والإنسداد، لكن العمل على استنبات آليات اشتغال الفكر اليوناني في التربة الفكرية العربية الإسلامية يمثل لحظة جاذبة في سيرورة التعبير عن القدرة على التفاعل مع الآخر دون حرج. ولقد أكّد "بول فاليري"، من جهة أخرى، على أن قدرة الثقافة الغربية في أزمنتها الحديثة والمعاصرة، تتمثل في "هضم" الثقافات المختلفة. وأما الاعتراف، باعتباره آلية منتجة، فعلياً، للرموز، فيتموضع في نقطة التقاء بين ثلاث قوى مولدة للرمز، وهي الرغبة والسلطة واللغة. وحسب "عبو سليم" تعبّر "الرغبة، في ديناميتها السلبية، عن النقص في الوجود، أي بالضبط عن الحاجة إلى الاعتراف، ما دام الاعتراف هو رغبة في رغبة الآخر، أما السلطة، وضمن جدل التملك والعطاء الذي يميزها، فإنها وسيلة لاقتراح، أو بالأحرى لفرض الاعتراف على الآخر، في حين تعبّر اللغة عن مقاصد الرغبة والسلطة، وتمنح للاعتراف غايته الأخيرة، أي أن يكون، في كل لحظة من الوجود، انتصاراً للحياة على الموت، وللمعنى على اللامعنى"[2]

غير أن كل اعتراف يفترض الآخر، في أبعاده التعاونية أو الصراعية، في تنوعه واختلافه. لأن تنوع الثقافات الإنسانية، في نظر ليفي ستروس، "يوجد وراءنا وحولنا وأمامنا. والشرط الوحيد الذي يمكن صياغته هو المطالبة بضرورة تحقيق التنوع في أشكاله وأنماطه المختلفة، بحيث يساهم كل شكل أو نمط في السخاء العظيم للآخرين"[3]

قد يتعلق الأمر، هنا، بنزعة إنسانية وبدعوة إلى التسامح. وكثيراً ما تفرض هذه اللفظة ذاتها حين تطرح مسألة الاعتراف والاختلاف، إلا أن المشكلة تتمثل في كون التسامح يمكن أن يظهر وكأنه "مثال مستحيل"، إذ كيف بالوسع العمل على الاعتراف بالآخر واستقباله بدون فقدان ذلك الإنسان الذي كنّاه؟ وإلى أي مدى يمكن استقبال الآخر والاعتراف به واستنبات بعض عطاءاته دون أن نضيع ذواتنا؟

---

(2) Ibid.

(3) Levy -strauss, Anthropologie Structurale, Ed. Plon, Pais, 1973, P.P421-422.

يصعب وضع أسلاك شائكة على حركة الفكر، كما يستحيل إقامة نظام رقابة صارم على الأجسام والرموز والصور، حتى في أزمنة التوتر والحروب، الساخنة والباردة، أو في مناخات تتميز، عموماً بميل متغطرس إلى الرفض والاحتياط الحاد من الآخر، "فالسيطرة والإقصاء والاحتقار والحقد أو الخوف من الآخر يمثل، في نظر "كلود ليوزو"، أحد اتجاهات الثقافة الأوربية، على عكس النزعة الكونية وقوى التفتح والتحرر التي تحمل هذه الثقافة أيضا"[(4)]. أما في الجهة الجنوبية الشرقية لحوض الأبيض المتوسط، فإن هناك شعوراً جماعياً عميقاً، بأننا، دائماً، ضحية الآخر، ذلك أن "براءتي، كما يقول "داريوش شايغان" ثابتة، وكل ما يمكن أن يحصل لي من شقاء يرجع إلى تلك القوة الملغزة التي لا أملك القدرة على مراقبتها، لأنني، في الحقيقة، ضحية قدر قديم قدم العالم لدرجة أنه ـ أي هذا القدر ـ يظهر، دائماً، في شكل أقنعة جديدة"[(5)].

غير أنه كيف تتقدم الذات العربية إلى ذاتها وإلى الآخر؟ وما معنى أن تكون عربياً؟

سؤالان تبدو صياغتهما سهلة لكنهما يفترضان قضية إشكالية بالغة التعقيد، بل واستفزازية حتى، إذ ما المسوّغ الوجودي للتساؤل عن "معنى" أن تتقدم إلى ذاتك وإلى العالم بوصفك عربيا؟ كيف تكون ـ أو تعبر عن كينونتك ـ بمعنى ما من معاني العروبة؟ ثم هل يمكن انتظار جواب ما عن مثل هذا السؤال الإشكالي الكثيف؟ وأي "جواب" يكشف عن الالتباسات الرائجة والأشكال المختلفة للتردد واللايقين؟

عمل كثير من الناس على طرح هذين السؤالين. من العرب والمسلمين والأجانب، ومن زوايا نظر مختلفة، وأحياناً متنابذة. لقد اعتبر "آندري ميكيل"، بوصفه أحد المطلعين على الرأسمال الرمزي والتاريخي للعروبة، أن "تعريف العربي، كما هو الشأن بالنسبة للفرنسي، للإيطالي أو للأوروبي. . الخ لا يستجيب لقضية عرقية أو إثنية. أن تكون "عربياً" معناه، أن تكون وأن تشعر بانتمائك لحضارة ولثقافة تعبّر عن ذاتها داخل اللغة العربية"[(6)]. يذكرنا هذا التحديد بقولة

(4) Claude Liauzu, **Race et civilisation, L'autre dans la culture occidentale**, Ed. Syros. Alternatives, Paris, 1992, P.460.

(5) Daryush Shaygan, La déchirure, Revue **Débat**, Novembre 1986, P.160.

(6) André Miquel, **Les Arabes, L'Islam et l'Europe**, Ed. Flammarion, Paris, 1991, P.13.

"هايدغر" البليغة التي يؤكد فيها على أن "اللغة هي مسكن الكائن". غير أن ذلك يطرح سؤالاً آخر، إذ هل يمكن للمرء أن يتحدد أو يتمثل ذاته في مرآة لغته؟ وهل الهوية الثقافية، باعتبارها تجسيداً لأسلوب من النظر والعمل والشعور، تمتح مقوماتها، استثنائياً، من الخزان اللساني والرمزي الذي تمثله اللغة؟

يؤكد "دومينيك شوفاليي" هذا الافتراض ويتجاوزه نحو انفتاح آخر. ذلك أن "العربي" عنده، هو "أولاً وقبل كل شيء، من يتكلم العربية، هذه اللغة التي ارتقت إلى مستوى التقديس مع الوحي القرآني، لأنها ما زالت تحتفظ بوهجه الروحي، بتفجره الشاعري الهائل وبقوته التبشيرية. وعلى الرغم من أن هذه اللغة "تكيفت"، بأشكال مختلفة، مع تحديات "الحداثة" في القرن العشرين، من خلال الأنماط الجديدة للتربية وللتواصل الايديولوجي.. فإنها ظلت، مع ذلك، الضامنة لاستمرارية المثل الإسلامية وللرسالة الإلهية، بل إنها تمثل ذاكرة تمنح للفرد عناصر الوعي للتعبير عن هويته قياساً إلى الجماعة التي يتحرك داخلها، وإلى إمكانية التسامي عن هذا الحد الاجتماعي داخل الإسلام باعتباره دينا كونيا"(7).

أن تكون عربيا، في هذا المستوى، يعني استدعاء اللغة المرتبطة بالمقدس، والمعرضة لملابسات الزمن وللأشكال المتعددة للتكييف، أي اللغة كنبع للذاكرة، كمجال للمتخيل، وكحقل للوعي. إلا أنه، ومن زاوية أخرى، يعتبر الخطيبي أن "العربي" هو الذي يتقدم "بوصفه عربياً، أينما وجد، في تاريخه، وفي ذاكرته، في مجال حياته ومماته.. أينما كان، في العالم العربي أو غيره، يواجه العربي هذا المشكل كما يواجه معضلة حله، بإعادة تشكيل ذاكرته (الفردية والجماعية) في تمثل الفضاء الذي يؤطرها. وهذا التأطير متعدد، لأنه يبدأ من الداخل الأكثر حميمية والأكثر سرية لشخص ما إلى هوية أرض أو مجال حضاري، بل إلى الحدود الإنسانية والكونية التي تكيف واقعه ومتخيله. لذلك فإن العربي يغدو إسماً لهوية في صيرورة، أي ذلك الذي يتوافق مع متغيرات العالم للتفاوض على موقعه، أينما وجد، في بلده أو في بلدان أخرى، مع شركاء حقيقيين"(8).

بالإضافة إلى اللغة والمقدس والفضاء يتحرك رهان الهوية، كذلك، في

(7) Dominique Chevalier, **Les Arabes, du message à l'histoire**, Ed. Fayard, Paris, 1995, P.51.

(8) Abdelkébir Khatibi, **Penser le Maghreb**, Ed. SMER, Rabat, 1993, P.51.

الزمن، زمن العالم في حركيته وشموليته. وبمعنى آخر أن سؤال العربي يفترض أكثر من جواب، باعتبار أن كل جواب، كما يقول محمد عابد الجابري، «سيختلف باختلاف من يطرح عليهم هذا السؤال وهم أطراف متعددة مختلفة المصالح والرؤى، مما يجعل من "العربي" مفهوماً مصنوعاً، صورة تختلف مضموناً وملامح حسب نوع الوعي الذي ترتسم فيه والمكان الذي يضعها فيه. إنها وعي الطرف الذي يضع "العربي" في موضع "الآخر" شيء، وفي الوعي الذي يتخذ منه "أنا"» وصورة مستقبله، شيء آخر تماماً، وبين هذين المتقابلين صور متعددة لـ "العربي" بعضها امتداد لهذه وبعضها فروع من تلك»[9]. انطلاقاً من ضرورة الانتباه إلى أهمية تعدد الرؤى والمواقع في النظر إلى العربي قياساً إلى ذاته وإلى الآخر، يرى الجابري أن "العربي" ليس وجوداً جامداً ولا هو ماهية ثابتة جاهزة، إنه هوية تتشكل وتصير. ولذلك فأن يكون الإنسان "عربياً"، وليس فقط مغربياً أو مصرياً أو عراقياً. . .الخ هو أن يكون "عروبياً" أي نزوعاً نحو تعزيز الوحدة الثقافية العربية القائمة بوحدة اقتصادية ونوع ما من الوحدة السياسية»[10]، فضلاً عن «أن يكون الإنسان عربياً هو أن يشعر بأنه عربي فعلاً عندما يتعرض شعب أو فرد عربي لعدوان أجنبي»[11]. الهوية العربية هي إذن، انتماء إلى رابطة قومية لها مضامين ثقافية واقتصادية وسياسية، يحركها "شعور" "عصبوي" تقريباً، تتعزز، من خلاله، كلما تعرضت للتحدي أو للاعتداء من الآخر. وهل "الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد "الآخر" ونزوع حالم لتأكيد "الأنا" بصورة أقوى وأرحب»[12].

هل يمكن القول، واعتباراً لأهمية الروابط القومية، أن الهوية تتمثل في الوعي الضدي بالآخر؟ ثم ماهي الصور التي يتخذها هذا الآخر في المجال العام للهوية؟

تبدو معالجة مسألة الهوية والاختلاف، الذات والآخر، في بعض الأحيان وكأنها، عمل بلاغي بامتياز. بقدر ما أن هذه المسألة حيوية، بل ومستفزة أحياناً، تصبح في بعض الخطابات وكأنها مشكلة مزيفة، بل ويواجه المرء صيغاً تطغى

(9) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام. . . والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995، ص 7

(10) نفس المرجع، ص 15.

(11) نفس المرجع، ص 16.

(12) نفس المرجع، ص 17.

عليها النبرة المأساوية، وكأن الأمر يتعلق بنقص أو بخصاص في الذات، بل وبفخ جهنمي تتعرض له من كل جانب. واستدعاء ثنائيات من قبيل ماضي/ حاضر، أصالة/ حداثة، هوية/ استلاب، شرق/ غرب، كثيراً ما يتم داخل أطر فكرية ونفسية تعطي لهذه الثنائيات مضامين "جوهرانية"، لا تراعي مفعولات التغيير أو الازدواجية أو الخلخلة التي يتعرض لها الأشخاص والأوطان والثقافات. بل إن التقدم باسم حضور منغلق على حدوده الخاصة، إزاء آخر اجتياحي، لا يعني، البتة، الانفلات من السياق الثقافي العام التي تعمل الحضارة الغالبة على نحته. حصل هذا في الماضي، ويحصل في مجال إدراكاتنا اليومية. وسيحصل في المستقبل.

لذلك نسعى إلى الاقتراب من سؤال الآخر في الثقافة العربية الإسلامية، من زاوية مختلفة، وذلك بالتبرم، جهد المستطاع، من التعريفات الكلية القطعية، ومن التحديدات التي تسقط في فهم جوهراني للذات والآخر، أو للشرق والغرب. فبأي غرب يتعلق الأمر حين يتقدم الكائن العربي الإسلامي أمام ذاته وأمام الآخر؟ ماهو القسط من الآخر الذي يسكنه؟ كيف يصاغ "جدل الهوية" في الكتابات العربية الإسلامية؟ وكيف يمكننا تصور الأشكال المختلفة للقاء، للتقارب وللتوتر بين العالم العربي الإسلامي والغرب الأوروبي؟ ماهي الإمكانيات التي نضعها لأنفسنا لمعرفة الآخر، وبالتالي تكوين صورة عن الذات بوصفها عملية مشروعية فاعلة؟

قبل الاقتراب من هذه الأسئلة يتعين الإلحاح على قضية تبدو لنا في منتهى البداهة، وهي أنه حين نتحدث عن الآخر، فإننا لا نقصد كياناً كلياً، أو أن الذات تتماهى مع ما يشابهها. فالآخر ـ والأمر يتعلق هنا بالغرب ـ باعتباره اختلافاً ثقافياً يشكل جزءاً من نظرتنا إلى الذات، سواء تقدم إلينا بوصفه شريكاً متساوياً أو في هيئة غازٍ، أو تاجر أو مبشر أو باعتباره كياناً متغطرساً أو مهادناً. . .الخ. فالآخر حالٌ في المجال الوجودي للهوية. إنه يمثل، وبشكل مفارق، موضوع إغراء ومنبعاً للحيطة والحذر.

هناك مسألة غربية في الوعي واللاوعي العربي الإسلامي، وذلك منذ الصليبيين إلى الآن. وهذا قول يبدو من قبيل تحصيل الحاصل. غير أن هذه المسألة تكتسب، في كل مرة، مضموناً وتسمية مختلفين. فهي قد تحيل على الرومان، والإفرنج أو النصارى أو على الأوروبيين أو الاستعماريين. . . أو على الغربيين.

كما لو أن كل فترة من فترات التاريخ الجدلي لعلاقة "الشرق" و"الغرب"، تفرز نمطها الصراعي، وأن لحظات التفاهم والهدنة والاعتراف تبدو ناذرة أو عابرة.

تعرض الغرب، بالنسبة للبعض، "لأربعة تحولات : الغرب الإغريقي ـ اللاتيني، الغرب المسيحي ـ الإقطاعي، غرب الدول ـ الأمم والامبراطوريات البحرية، والغرب الأطلسي التقني ـ الاقتصادي"(13)، أما بالنسبة للبعض الآخر، فإن "الشرق والغرب مطروحان، بقوة، بوصفهما مفترقين، أو بالأحرى متعارضين، بينما يتشكل تاريخهما من فرص للقاء والاتصال والمواجهة، حيث الواحد يتعارض مع الآخر وكأنه لا يريد أن يعترف به، وكأنه لا يريد أن يعترف بالجوانب المشتركة من تاريخهما وثقافتهما. فهناك نوع من الخشية تنتاب كل طرف من أن يبتلعه الآخر، أو كأن الآخر يمثل جوانب من الذات ترفض الاضطلاع بها"(14).

لم يكن الغرب كياناً واحداً وموحداً في يوم من الأيام، فهو متعدد ككل كيان تعبره منابع مختلفة وتداخلات متنوعة في الزمان والمكان. لذلك فالحديث عن الغرب هو حديث عن تعدد "هناك، أولاً ذلك الغرب المتعلق في ذات كل واحد منّا، أي في الشرق العربي أيضاً، والذي يمارس الضغط على وعينا لكي يتحقق، هناك في الغرب كذلك، في مواجهتنا، غرب مفترض، على استعداد عجيب للحوار إذا ما نشطت في داخله عناصر أصالته، وهناك، أخيراً، هذا الغرب الفاعل المقنّع بالقوة والتقنية، حيث لم تعمل زوابعه واضطراباته إلا على تدجيننا وإهانتنا"(15).

كيان متعدد وتعريفات متعددة، أن نتفق مع هذه التحديدات أو نختلف، هذا لا يمنع من كون مصطلحي الشرق والغرب يستخدمان بشكل مشوش، يستهلكان بلا حدود، ويستعملان، أحياناً، في سياقات غامضة، منتجة، بذلك، صوراً نمطية ملتبسة عن الذات والآخر. لا ينظر إلى الغرب في واقعيته ووجوده العيني، أي بوصفه مخترقاً بالتناقضات والاختلافات والمفارقات، بل يصبح قوة منتجة

---

(13) Jean- Paul Charnay, **Les Contre - Orients, ou comment penser l'autre selon soi**, Ed. Sindbad, Paris, 1980, P.20.

(14) Gilbert Grandguillaume, Orient -Occident, des espaces partagés, in **Maghreb-Machrek**, N° 123, 1989.

(15) René Habachi, **Orient, quel est ton Occident ?** Ed. du Centurion, Paris, 1969, P.7.

للأساطير والكليشيهات والتصورات المغلوطة، ويغدو بالتالي كياناً متخيلاً. حين يتحول الغرب الواقعي إلى غرب متمثّل، تصبح كل أشكال التنميط ممكنة ومتخيلة، نفس الآلية تنطبق على الشرق، أو على كل مغايرة جذرية. فالغرب ولّد قاموساً كاملاً من الصور النمطية عن الإسلام، عن النبي محمد وعن العرب، منذ الصليبيين إلى الآن. والعرب والمسلمون كذلك، ولكن انطلاقاً من أنماط إدراك مختلفة. فالتقاطعات المتوترة والمواجهات العنيفة أعطت للعلاقات بين الغرب والشرق أبعاداً تتميز بالحيطة والحذر، لدرجة أن صورة الآخر تغدو تخطيطية، فقيرة بسبب الإصرار المتواصل على إغفال واقعيته لصالح تمثل تسطيحي وتبسيطي.

لقد شكل الشرق، منذ مدة طويلة، موضوعاً للتفكير في إطار الاستشراق، غير أن العرب والمسلمين، بالمقابل، وعلى الرغم من عظمة حضارتهم في المرحلة الوسيطية، حرروا مشاهدات ومذكرات، تبتعد أو تقترب من الدقة، عن الحروب والغزوات ضد المشركين والكفار والإفرنج، أي أن غنى وتنوع الإنتاج الغربي حول الشرق يبدو وكأنه ليس له ما يماثله في الإنتاج العربي الإسلامي بخصوص التصورات المختلفة عن الغرب الأوروبي. يعثر الباحث على تراث تاريخي يظهر مختلف مراحل الجهاد وكتابات الجغرافيين، ومشاهدات بعض الرحالة وتقارير السفراء... الخ. وقد يمكن هذا المتن من رصد بعض مظاهر صور الآخر، لكن أن نجد بيبليوغرافيا تجعل من الآخر موضوعاً للتفكير فذلك ما سنحاول الاقتراب منه في هذا البحث.

ويلاحظ "برنارلويس" في سياق حديثه عن اختلاف النظرة المتبادلة للشرق والغرب، بأن هذا الاختلاف "لا يعود إلى تسامح ديني كبير من طرف الأوروبيين، بل لقد كان الأوروبي، على العكس من ذلك، أكثر تعصباً ولا تسامحاً تجاه المسلم مما كان عليه الأمر مع الإسلام إزاء المسيحية. ترجع أسباب تفتح الإسلام إلى اعتبارات لاهوتية وتاريخية وعملية كذلك.. وبالنسبة للمسيحيين كما هو الشأن للمسلمين، يمثل دينهم ووحيهم الرسالة الالهية الأخيرة للإنسانية، غير أن الترتيب الزمني كان يفرض اختلافاً في إدراكاتهما. لقد كان المسيح، بالنسبة للمسلم رائداً ونبياً مبشراً. في حين أن النبي محمد كان، في نظر المسيحي، دجالاً ومضللاً.. وكان المسيحي يتمتع، كما هو الأمر مع اليهودي، بحق التسامح من طرف الدولة الإسلامية. أما بالنسبة للمسيحي، فإن موقفاً مماثلاً كان غير مقبول من الزاوية

اللاهوتية ما دام الإسلام يمثل ديناً بعديا»[16].

إلى أي حد تعمل هاتان النظرتان، المسيحية والإسلامية، المنتجتان في ظروف المواجهة إبان المرحلة الوسيطية على التأثير في طريقة إدراك الآخر في الزمن الراهن؟ وهل عملت الحداثة على تشكيل صورها الخاصة عن النظرة المتبادلة بين العالم العربي الإسلامي والغرب الأوروبي؟

لقد خضع النظر العربي إلى الشرق لدراسات غزيرة من طرف الباحثين، ومن منطلقات منهجية مختلفة، ومتضاربة أحياناً، غير أن جلهم يتفق حول اعتبار الإدراك الغربي للشرق العربي الإسلامي ما زال مسكوناً بالتصورات والأحكام القبلية التي أنتجها التراث الوسيطي ولاسيما المسيحي منه، ولم يتمكن فكر الأنوار، على الرغم من بعض الكتابات النقدية فيه، من تكوين نظرة مغايرة وجديدة عن الإسلام. هل يجوز لنا القول، اعتباراً لذلك، أن العصر الوسيط وضع الأسس الدينية العميقة للنظرتين المتبادلتين بين أوروبا والعالم العربي الإسلامي، لدرجة أنها تؤثر، وبشكل عميق، في التمثلات التي يحملها كل طرف عن الآخر؟

لاشك أن الحداثة الأوروبية، ابتداءاً من القرن الثامن عشر على الخصوص، أعطت أبعاداً جديدة لمسألة المغايرة. ذلك أن مضمونها التوسعي، المسترشد بإرادة للقوة تقول بالتحكم في الطبيعة والمكان، في النمو المادي والتقدم، تحوّل - أي هذا المضمون - إلى قوة جارفة مهيمنة تعمل، بكل ما تملك من وسائل، على صياغة التمثلات والتسميات عن ذاتها وعن الآخرين. وبسعيها إلى فرض قيمها ومثلها، استنبتت أوروبا الحديثة، بشكل متساوق، عناصر انفصال حقيقي في الكائن العربي الإسلامي، الذي ما انفك، منذ مختلف لحظات اللقاء العنيف مع هذا النموذج الحضاري الجديد، يتحدد من خلال الآخر، وينظر إلى مقوماته الذاتية في ضوء ما يفرضه عليه هذا الآخر من رهانات وتحديات.

لقد شهد الوعي العربي تحولات عميقة منذ أواسط القرن التاسع عشر، عكست مختلف مظاهر التبدّل التي جرت على مسار التاريخ العربي. وعبر هذا الوعي، في كل مرة، عن محاولات متنوعة لفهم ومواجهة التغيرات الموضوعية التي أفرزها التاريخ العالمي، وما يقع منها في حوض البحر الأبيض المتوسط على

(16) Bernard Lewis, Comment l'Islam a découvert l'Europe?, Ed. La découverte, Paris, 1984, P. 283.

وجه الخصوص. غير أن السؤال المركزي الذي هيمن على مسار الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، بمختلف تياراته، يمكن صياغته على الشكل التالي: كيف يمكن للعالم العربي الإسلامي أن يعرف ذاته ويحدد موقعه بالقياس إلى ما يجري في الغرب؟

ما يسوغ هذا السؤال يتمثل في كون الفارق في جدل اللاتكافؤ العلائقي بين العرب والغرب فارقاً جذرياً، إذ أصبحت النهضة الأوروبية الغربية واقعاً ملموساً في حين أن النهضة العربية، بقيت في مستوى المشروع والطوبى. الأولى أنجزت وتعمل من داخلها ـ ومن فائض امتدادها الخارجي ـ على تجاوز ذاتها، أما الثانية فهي فكرة غير مكتملة ومشروع لم يتحقق. وهكذا وجدت النخب العربية نفسها تتأرجح بين نموذجين: النموذج الأوروبي الذي يفرض نفسه في الحاضر، والنموذج العربي الإسلامي الذي تحقق في الماضي ويجر معه تاريخية ثقيلة. خلق هذا الرهان المرجعي المزدوج قلقاً حقيقياً لدى هذه النخب، وكما يلاحظ محمد عابد الجابري: "إن التعامل نهضوياً ـ على صعيد الخطاب ـ مع النموذج الأوروبي يتطلب منهم السكوت على الجانب الاستعماري فيه، وهذا "غير" ممكن لأن الاستعمار الأوروبي بالذات يعوق نهضتهم، بل يهدد وجودهم... وإذاً فلابد من معارضته بل لابد من فضحه ومقاومته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التعامل ـ نهضوياً كذلك ـ مع النموذج العربي الإسلامي يتطلب بدوره السكوت عن قرون طويلة من "الانحطاط"، وهذا السكوت "غير" ممكن هو الآخر لأن قرون "الانحطاط" هذه جزء من هذا النموذج نفسه، وإذن فلا بد من حضورها، بكيفية أو بأخرى في نفس الخطاب"[17].

طرح هذا الرهان على النخبة العربية وكأن اختيار نموذج ما كان يفترض استبعاد النموذج الآخر، أو الدخول في مواجهة ضده، أو على الأخص ضد ما يمثل اللامفكر فيه في هذا النموذج. وهكذا عبّر فكر "النهضة" العربية عن وعي قلق، وحاد أحياناً، بالانحطاط والتأخر التاريخي. إذ تمثل "النهضة"، في العمق، وعياً بالفارق والاختلاف بين واقع منحط يعيشه العرب، ونهضة واقعية يجسدها النموذجان الأوروبي والإسلامي (الأول في الحاضر والثاني في الماضي). لذلك

---

(17) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 19.

يجوز القول إن فكر النهضة العربية نحت وعياً بالفارق بين النموذجين، وليس بالواقع باعتباره معطيات مادية معقدة، بل إنه صاغ تصورات أقرب إلى التخيل منها إلى الواقع. من هنا يبدو لنا من المبرر القول إن إعطاء مضمون ما للفكر العربي الإسلامي الحديث يفترض استدعاء الآخر وانزياحاً متخيلا مزدوجاً، نحو الغرب في تركيبته المعقدة، الكاسحة والمغرية، ونحو ماض موصوف بشكل عجائبي، مثير ومؤمثل.

يبدو المشهد وكأنه يتعلق بتصور متخيل عن أوروبا، وبفكر منفصل عن الحضارة العربية الإسلامية، فضلا عن أنه فكر ولّده العنف الملتصق بالمشروع الغربي في القرن التاسع عشر والتأخر التاريخي العربي الإسلامي، وبوعي انفعالي إزاء نموذجين حضاريين : أوروبا الحاضرة في واقعيتها والإسلام القدسي الغائر في ثنايا الرموز الماضية. تفكير في نهضة محلوم بها، متخيلة وغير متحققة، في ضوء مرجعيات معيارية، متجنباً تعقيد الواقع ومتطلعاً إلى نزعة إصلاحية متباينة الحدود، لتجاوز حالة تقدم أصحابها بوصفهم مرتبطين بالمرجعية السلفية أو بالثقافة الليبرالية التحديثية أو حتى من اطمأن منهم إلى موقف انتقائي، فإن الرغبة الجامحة في إعطاء معنى للهوية العربية الإسلامية اصطدمت، في كل مرة، بقوة الآخر الغربي في أبعاده الفاعلة، والمتخيلة، والعربي الإسلامي في تعبيراته القدسية.

سؤالان كبيران اعترضا حركية الفكر العربي الإسلامي منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى الآن، يحيلان على آخر مزدوج، داخلي وخارجي. الداخلي بحكم الانتماء إلى تاريخيته، في اتصالها وانفصالها، في وضوحها وهلاميتها، في ثقلها وكثافتها الرمزية، والخارجي كما يتقدم إلى مجال الوعي والمخيلة العربيين باعتباره إرادة قوة جديدة مقترنة بإرادة معرفة تجسدان كل مظاهر الاقتدار والغلبة. ويهمنا، هنا، أن نتوقف عند الصور التي عملت الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية من خلالها على استحضار الآخر، كيف قدمته، وسمته وحددت له صفات وملامح وأصدرت في حقه أحكاماً. . . وإذا كان الفكر العربي قد عاش لحظات ذهول خلخلت وجوده ومرجعياته إزاء حركية الحداثة، فماهو نمط إدراك الآخر الذي أقامه التراث العربي الإسلامي للآخر، سواء تقدم بوصفه اختلافاً دينيا أو ثقافياً أو باعتباره خصماً تاريخياً وحضارياً تحددت ملامحه داخل معمعة المواجهة والصراع على المواقع والمبادرة والرموز؟

2 ـ أسئلة الصورة والمتخيل

إذا كانت مسألة الغيرية كثيراً ما تطرح على الفكر العربي الحديث والمعاصر بشكل "تراجيدي"، تعكس حالة الانسداد الذي يعرفها الفكر في علاقاته المتشابكة مع الآخر، فما هي المرجعيات التأسيسية التي استند إليها العرب والمسلمون في نظرتهم إلى الاختلاف؟ ماهي الصور التي تولدت في الوعي والمتخيل العربي الإسلامي بحكم الاحتكاك العنيف والهادئ مع الآخر في الزمن الوسيط، وماهي درجة حضور المتخيل في صياغة هذه الصور خصوصاً فيما يتعلق بأوروبا النصرانية؟

للاقتراب من هذه الأسئلة يقتضي منا الأمر توضيح ما نقصده بالصورة والصور النمطية والمتخيل. وهي مصطلحات كثيراً ما تفرض ذاتها، بقوة، كلما تم استدعاء الآخر أو حضر في المجال العام للإدراك والوعي.

يبدو سؤال الصورة وكأنه يحيل، في كثير من الأحيان، على معجم ينفلت من كل تناول عقلاني دقيق. فتحديد الآخر، إذا لم يتم من خلال السلب، يفترض حالة من القلق في الفكر واضطراباً في الفهم، سيما حين يتعلق الأمر بمحاولة فكرية لا تتوقف عن تسجيل ذاتها في سياق من التوترات والزوابع. ما يثير الانتباه في الاهتمام بموضوعات الصورة، في كل أبعادها وأنماط تمظهراتها، هو قدرتها على إرباك التفكير في الوقت الذي تبدو فيه وكأنها تحل محل الواقع، أي في الوقت الذي لا تكتفي فيه بالوظيفة الانعكاسية للواقع، وتختلط بالواقع وتلتصق بالموضوعات. غير أنه كثيراً ما يحصل التباس هائل في إدراك الصورة. إذ لا يتم التمييز بين مستوياتها، والتراتبية التي يقتضيها نمط اشتغالها. فلا وجود لصورة تتقدم كمعطى يتعالى، كلية، على القدرات الإدراكية للإنسان. ذلك أن هناك فارق بين "الصور ـ النسخ المنبعثة من الإدراك ، والصور ـ الاستيهامات التي تلعب دور التعويض عن نقص الواقع، والصور الرمزية أخيرا التي تكثف التمازج الماهوي بين الدال والمدلول والمولد للدلالة"[18]. وعلى الرغم من التحديدات الممكنة التي تعطى للصور باختلاف أنماطها وتراتبيتها، فغالباً ما تلفها نسبة من الإبهام، لهذا تغدو أقرب إلى اعتبارها فرضية للعمل والبحث أكثر مما تمثل مفهوماً دقيقاً من

---

(18) Jean Jacques Wuremburger, Les fondements de la "fantastique transcendantale". Le mythe et le mythique, colloque de Cerisy, Ed. Albin Michel, Paris, 1987, P.42.

حيث حمولته ودلالته ومقاصده. إذ "تتولد كل الصور من نوع من الوعي، كيفما كان مستواه، الذي تكونه الأنا قياساً إلى الآخر، في الهنا قياساً إلى الهناك. الصورة هي نتاج الفارق الدال بين واقعين ثقافيين، أو بعبارة أخرى، الصورة هي تمثّل لواقع ثقافي أجنبي يتمكن من خلاله الفرد أوالجماعة التي كونته (أو تقاسمته أو نشرته) من كشف وترجمة الفضاء الايديولوجي الذي تتموضع فيه"[19].

لا شك أن تعريفاً مثل هذا يبدو عاماً أو لا يساعد على الاقتراب من سؤال الصورة، لكنه يفتح، مع ذلك، آفاقاً للبحث قد لا تهمنا، هنا، بشكل مباشر، مثل دراسة "علم نفس الشعوب" أو "الاثنو- سيكولوجيا"... الخ في حين أن المباحث التي تتخذ من الصور موضوعات لها تسعى إلى "تحديد الصور التي تتعايش داخل... نفس الثقافة. وهذا ما نسميه، على صعيد تاريخ الأفكار ب "الآراء" Opinions، وهي توجهات فكرية، تتشرعن من خلالها وتتطور الصور الثقافية"[20]. وتفضي دراسة "الآراء" إلى فهم الصور، والعكس صحيح، ولهذا السبب فانتهاج أسلوب تاريخ الأفكار ينير البحث عن تكون الآراء والصور وتطورها وانتقالها عبر المكان والزمان. ولأن موضوع الصورة يفترض استعمال كلمات من قبيل الإدراك، والنظرة والتصور... الخ فإن الصورة كثيراً ما تتحدد باعتبارها "تمثلاً يحمل مزيجاً من المشاعر والأفكار التي يتعين القبض على تعبيراتها العاطفية والايديولوجية"[21].

وعلى الرغم من هذا التحديد تبقى الصورة موضوعاً مبهماً وكلمة قابلة للاستعمال في كل السياقات، بل وكثيراً ما يسمح الناس لأنفسهم بإصدار تعميمات لا حصر لها باسمها، ولهذا السبب يفضل الباحثون الاهتمام أكثر بما يمكن أن تولده الصورة من تمظهرات، سواء داخل نصّ أو في سياق ثقافي محدد، وعلى رأسها "الصور النمطية Stéréotypes" و"الأسطورة Mythe". ولأن هناك تداخلاً كبيراً بين الصورة النمطية والأسطورة، بحيث يمكن "للصورة النمطية أن تكون أسطورة بالقوة، كما يمكن للأسطورة أن تولد سلسلة من الصور النمطية"[22]، فإننا

---

(19) D.H. PAGEAUX, pour une approche méthodologique de l'Image de l'Autre. **Etudes Orientales**, N° 2, 1988, P.18.

(20) D.H. PAGEAUX, P.18.

(21) Ibid, P. 18

(22) Ibid, P. 18.

سنركز في بحثنا على موضوع "الصور النمطية" أكثر من استدعائنا لموضوعات الأسطورة أو التحليل الأساطيري. قد تظهر بعض علامات ما يحيل على الأسطوري لكننا نفضل مواكبة ما يرتبط بالصور وبالأحكام الممكنة التي تقوم عليها النظرة العربية الإسلامية إلى الآخر.

كثيراً ما ينظر الناس إلى صيغة "الصور النمطية" "Stéréotypes" أو يستعملونها بطرق فيها درجة ما من الاستخفاف والانتقاص، أو على الأقل من السلبية، على اعتبار أنها تعكس "نمطاً لا عقلانيا وبدائياً للفكر"[(23)]. وبدون الرجوع إلى أصلها الاشتقاقي الفرنسي المرتبط بتاريخ المطبعة وبفكرة الاستنساخ، فالصورة النمطية يمكن أن تتضمن "مفهوماً وعقيدة وأسلوباً أدبيا"[(24)]. ذلك أن الكلام يفترض استخدام ألفاظ مشتركة للتعبير عن الأفكار والعواطف الشخصية، وهذا ما يستلزم وجود ما يكفي من القضايا المشتركة في كل التجارب الشخصية لكي تضمن الكلمات شروطها التواصلية. والمرء، المتكلم أو الكاتب، أو غيرهما ممن يوظف أدوات تواصلية، يدخل في صراع حقيقي مع اللغة قصد انتقاء الكلمات التي تسعفه على التبليغ، ليكون كلامه ـ أو كتابته ـ مفهوماً، إذ توجد مسائل وهواجس "غير مشتركة" في التجارب الشخصية. و"بنفس الطريقة، وللتعبير أو توصيل تنوع الأشياء التي نتحدث عنها والتي ليست مشتركة بالضرورة... نستعمل الصورة النمطية باعتبارها أداة ذهنية"[(25)]. وتغدو هذه الصور وكأنها حارسة للذاكرة من تحولات الزمان، الأمر الذي يجعلها متموجة ولكنها حاضرة باستمرار، وديمومتها تعود إلى كونها لا تتعرض للطعن في وجودها من طرف الواقع والتجربة المباشرة. فهي توجه تجاربنا بطريقة لا تسمح لنا، أحياناً، بالتساؤل عن الواقع وعن العالم أو عن الحقيقة. قد تتحول، هي مع الزمن والتكرار، إلى حقيقة. نتلقف الكلام عن العالم قبل أن نراه، ونستهلك آراء وأحكاماً ومواقف قبل أن تتاح لنا الفرصة لبذل أي جهد شخصي للوعي والمعرفة، ونتخيل قبل أن نجرب، لدرجة تصبح فيها الأفكار المسبقة هي التي توجه عملية

---

(23) Nonna Mayer, Une approche psycho - politique du racisme, **Revue française de sociologie**, T. XXXVII, 1996, P. 421.

(24) Isabelle Veyrat-Masson, Les stéréotypes nationaux et le rôle de la télévision, **Hermes**, N° 5-6, Ed. CNRS, Paris, 1989, P.239.

(25) Ibid. P. 247.

الإدراك والوعي. هكذا تتحول التمثلات إلى وقائع، وفي هذه الحالة يصعب إقامة فوارق بين التجارب المباشرة والمعلومات المتلقاة من خلال وسائط متنوعة الأساليب ومختلفة الآليات.

تندرج الصورة النمطية في عملية لا محدودة من التصنيف والتبسيط، حيث تشكل هذه العملية عنصراً مكونا لاشتغال الفكر الإنساني. قد تتطور إستناداً إلى أسس هشة واعتباطية، كما يحصل في مجال الإعلام، وهو المجال الأنسب لتكوين وتكريس الأحكام المسبقة، كيفما كان مستوى هذا الإعلام، اعتمد على الأساليب القديمة في التبليغ والتواصل أو على أحدث الوسائل التي وصل إليها العقل العملي الإنساني الحالي، فإنه ـ أي الإعلام ـ يمثل حقلاً خصباً لتمرير وتعميق الآليات المنتجة للأحكام المسبقة، منها على سبيل المثال : "المغالاة في إبراز الاختلافات، تحميل الخصائص السلبية في المزاج والسلوك للجماعة المنافسة أو الخارجة عن الجماعة الأصلية، الذاكرة الانتقائية التي لا تحتفظ إلا بما يعزز المواصفات السلبية في الجماعة المنافسة، وما يكرّس الخصائص الإيجابية في الجماعة الأصلية، صياغة الاختلافات بطرق إطلاقية. . . "[26].

حين يتكون الحكم المسبق، يتكرّس في التداول العام، يكتسب طابع الاستمرارية في الذاكرة والمخيلة، ويصعب، بعد ذلك، زعزعته أو تغييره. وينظر الاتجاه العام للناس إلى من لا يستجيب إلى الصورة النمطية للجماعة وكأنه استثناء بدل إعادة النظر في نمط الصورة ذاتها. خصوصاً وأن "كل واحد، وكل مدرسة، وكل حزب وكل "معسكر" يملك استعماله الخاص للفظة" الحكم المسبق" يحتفظ به لتصنيف خصمه قصد الانتقاص منه. فلفظة "حكم مسبق" ذات طبيعة سجالية : تفيد، أولاً وقبل كل شيء، في نزع الشرعية عن رأي، أو أطروحة أو نظرية لا تتفق الذات معها أو ترفضها"[27].

المشكلة الكبرى التي تطرح أمام دراسة الصورة النمطية تتعلق، أساساً، بالفكرة الشائعة عن أبعادها الخاطئة والزائفة، وبتأثيرها السلبي على الحقل الثقافي. ويتفق كثير من الناس على أن "الصورة النمطية" تخطيطية"، "فقيرة"، "ساذجة" (لكن لماذا تستطيع ممارسة هذا التأثير الهائل؟). كما أنها تبسيط وتشويه مبالغ فيه

---

(26) Nonna Mayer, op.cit, P. 422.

(27) Pierre, André TAGHIEFF, La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles, Ed. La Découverte, Paris, 1987, P. 227.

للواقع : أي أننا نأخذ الصورة النمطية باعتبارها "نسخة" سيئة عن الواقع. . . في حين أن الواقع غني، متموج ومتنوع. . . "[28].

وإذا كانت كل ثقافة تفرز مجالات للخلق ولإنتاج الرموز، فإن "الصورة النمطية لا تظهر باعتبارها "رمزاً" (كتمثل ممكن يولد دلالات متعددة) ولكن بوصفها "علاقة تحيل، بطريقة آلية، على معنى واحد، وتأويل واحد ممكن. الصورة النمطية، إذن، إشارة إلى تواصل أحادي وإلى ثقافة في طريق الانغلاق"[29]. وعلى الرغم من فقر الصورة النمطية وسذاجتها قياساً إلى ثراء الواقع وحيويته، فإن لهذه الصورة، كما يظهر، في تاريخ الأفكار والمجتمعات، تأثير كبير على اللاوعي الجمعي ومفعول عميق على الوجدان العام. تصنع الصورة النمطية، إضافة إلى ما أشرنا إليه، بخصوص "الحكم المسبق"، اعتماداً على عملية ذهنية في منتهى البساطة، إذ بمقتضى خلط بين "المحمول" L'attribut والموضوع يسمح بإمكانية نقل الخاص إلى العام والفردي إلى الجماعي. وبذلك يتحول المحمول دائماً، في الصورة النمطية، إلى عامل أساسي ومحدد في سياق التواصل. فالصورة النمطية، هي، إذن، "اختزال كبير لتمثل ما، تقدم صورة دنيا للمعلومات قصد إنتاج تواصل يمس أكبر عدد ممكن من الناس. إن الصورة النمطية هي نوع من الملخّص، من التعبير الشعاري لثقافة ما، ولنسق إيديولوجي وثقافي محدد. فالإعلاء من شأن المحمول إلى مستوى ماهو جوهري يستدعي إجماعاً اجتماعياً وثقافياً واسعاً. لذلك تساعد الصورة النمطية على إقامة مطابقة بين تعبير ثقافي مبسط والمجتمع. وباعتبارها حاملة لتعريف ما للآخر تعبر الصورة النمطية عن معرفة جماعية تسعى إلى أن تكون مقبولة كيفما كانت اللحظة التاريخية"[30]. والقول بأن الصورة النمطية تحمل في ذاتها تعريفاً للآخر لا يعني أنها تعرّفه باستمرار. وهي حين تقوم بذلك فداخل نظام تراتبي يسعفها على توزيع محمولاتها على الجماعات والشعوب والخصوم والأصدقاء والثقافات حسب ما تقتضيه شروط الاتصال والتواصل.

وبصفة عامة، حين تنفلت الصورة، كيفما كانت طبيعتها وموقعها، من التحديد العقلاني الصارم فإنها تربك الفكر وتولد التباساً في عمليات الادراك والوعي.

---

(28) D.H. PAGEAUX, op.cit, P.20
(29) Ibid, P.20.
(30) Ibid, P.21.

واستسلام الفكر إزاءها يسمح لتحركاتها المختلفة وتكرارها بالحلول محل الواقع، ويغذو الواقع أقرب إلى ماهو "افتراضي" منه إلى اعتبار أشيائه تتجسد في عينيتها وماديتها. للصورة مستويات ثلاثة : الصور ـ النسخ تحصل من خلال الإدراك، والصور ـ الاستيهامات تفيد نقصاً ما وتعويضاً عن خصاص واقعي، والصور الرمزية التي ترتقي بالوعي إلى ضرورة النظر إلى الصورة في تمازجها التام بين الدال والمدلول والحامل للدلالة. ومع ذلك تبقى الصورة معرضة، باستمرار، إلى نسبة من الإبهام، سيما حين تنتج عن الفارق بين ثقافتين أو سياقين ثقافيين مختلفين، الأمر الذي يفترض الانتباه إلى علاقتها بالرأي أو الآراء المتداولة. فالاقتراب من آليات الرأي يفضي لا محالة إلى فهم الصورة والعكس صحيح، وفي كل الأحوال يتعين النظر إلى هذه الموضوعات بحذر شديد بحكم أن الرأي والصورة يتضمنان قابلية لا محدودة للمزج بين الأفكار والمشاعر. وهذا ما يفترض النظر إليها من زاوية تاريخ الأفكار حتى لا يسقط المرء في شرك الطابع الانزياحي المتقلب لكل من الرأي والصورة.

أما الصورة النمطية فعلى الرغم من الاستعمال الاستخفافي الذي تتعرض له، سيما حين تشتغل على أحكام مسبقة، وعلى آليات التبسيط، فإن لها دور كبير في الثقافة. ولهذا السبب يتعين الانتباه إلى ما يقال وما لا يقال، ما يفكر فيه وما ينفلت لآليات التفكير في حقل ثقافي محدد، والانتباه إلى طابع الديمومة الذي يميز حكماً ما أو صورة محددة عن الذات والآخر. ومن هذا المنطلق نحسب أن الحديث عن الهوية والإختلاف، الإسلام والنصرانية، العرب والغرب. . . الخ موضوعات لا يكفي للاقتراب منها انتهاج أساليب عقلانية دقيقة. وهي أساليب مطلوبة في كل الأحوال، لكن استدعاء أدوات أخرى للفهم والتحليل تبدو ضرورية لاقتراح فهم أكبر لقضايا تتداخل فيها مستويات لا تستجيب، دائماً، لمقتضيات الضبط العقلي. واعتباراً لهذا التداخل لاحظ محمد عابد الجابري في بحث له عن مسألة الغيرية أن عبارة (الغرب والإسلام) "تستعيد في أحيان كثيرة معطيات ذاكرة تعمرها تصورات حول حوادث تاريخية معينة (الحروب الصليبية مثلاً)، تصورات امتزجت فيها الحقيقة بالوهم والواقع بالمتخيل والخوف بالرغبة. . .الخ"[31]،

---

(31) محمد عابد الجابري، الغرب والإسلام، الأنا والآخر، أو مسألة الغيرية، فكر ونقد، العدد 2، 1997، ص5.

ولأنه يهدف إلى "تحرير" "هذا الزوج (الغرب والإسلام) من الأفكار الموروثة والمسبقة" وإلى "تفكيك المضامين الايديولوجية، الصريحة والمضمرة"[32]. فإنه عمل على استنطاق المرجعية الدلالية للفظتي "إسلام" و"غرب" وللعلاقة التقابلية التي وضعها الاستعمال الرائج لهما ليتوقف عند أنماط الغيرية التي تفترضها هذه العلاقة. وبعد تحليل لمقولات الأنا والذات والغير والآخر والإسلام والغرب داخل المجالين الدلاليين العربي والأوروبي، خلص عابد الجابري إلى القول بأن "مفهوم الغيرية في الفكر الأوروبي مقولة تؤسسها فكرة السلب أو النفي La négation، فالأنا لا يفهم إلا بوصفه سلباً، أو نفيا، لـ "لآخر""[33]. على أساس أن "الفكرة المؤسسة لفلسفة "الذات" هذه هي **كوجيتو ديكارت**... وهكذا فالشبكة التي يرى "العقل الأوربي" العالم من خلالها وبواسطتها شبكة تستحوذ فيها علاقة أساسية هي علاقة "الأنا" و"الآخر"، لا علاقة "آخر" "بآخر""[34]، لأن الفكر الأوروبي "يتمحور كله حول هذه الفكرة، من ديكارت إلى هيجل وماركس إلى سارتر والذين جاؤوا من بعده"[35].

ونظراً لأننا سنهتم بتناول سؤال الذات والآخر في سياق الفكر العربي الإسلامي الوسيط، من زاوية النظر إليه باعتباره سؤالاً يكثف أكثر من مستوى في الإدراك والوعي والتخيل، فإننا نريد أن نتوقف، قليلاً، عند الرهانات التي يفترضها هذا السؤال من منظور الأبعاد المتخيلة التي يستدعيها كلما تحرك قصد صياغة تعريف أو تسمية أو حكم على الذات والآخر.

لاشك أن ديكارت أحدث تحولاً جذرياً في صيرورة الفكر الغربي حين أكّد على اعتبار العقل الأداة الأساسية لاكتساب المعرفة، والملكة التي تمنح للكائن قيمة لوجوده. ومن أجل ذلك استبعد ديكارت كل ما يشوش على عمل العقل والانتقاص من أهمية ما لا يستجيب لمقتضياته وضوابطه. من هذا المنطلق اعتبر أن المخيلة "سيدة الخطأ والضلال". غير أنه إذا كان ديكارت قد اتخذ هذا الموقف الصارم من كل ما يمت إلى المخيلة بصلة، فإن كانط أعطاها أهمية

(32) نفس المرجع، ص 5

(33) نفس المرجع، ص 16

(34) نفس المرجع، ص 15.

(35) نفس المرجع، ص 15. (التشديد من عند المؤلف)

مختلفة تماماً في فلسفته الترنسندنتالية. ففي نقده للعقل الخالص حدد المخيلة في موقع وسط بين الإدراك والفهم، ووساطتها يصعب القبض عليها في عملية التحويل من الحساسية إلى الفهم، إذ لا يمكن اعتبار المخيلة مصدراً للمعرفة ولكنها إطار موحد لمصدري المعرفة : الإدراك والفهم. هل يمكن القول بأن كانط أعاد الاعتبار للمخيلة في الفلسفة الحديثة؟

لا يسعفنا المقام على تفصيل الجواب، المهم أن كانط لم يعتبر المخيلة "سيدة الخطأ والضلال" كما قال ديكارت، ورفع عنها تهمة التشويش على عمل العقل وإزعاج طمأنينته، ورأى فيها إطاراً توحيدياً للإدراك والمفهوم، بل وشرطاً "قبليا" لوحدتهما، إذ بفضل المخيلة يحصل التراكم وتتوفر إمكانية إصدار الأحكام. . .الخ. غير أن إعطاء كانط للمخيلة شرعية الحديث عنها في عملية المعرفة لا يعني أن الموقف الكانطي سيغيّر من استمرار العقلانية في تهميش المخيلة، بل إن الحداثة الغربية، ولاسيما أثناء القرن التاسع عشر، أسست مقوماتها القاعدية، سواء من حيث أساسها المادي والمؤسسي، في العلوم التجريبية والإنسانية، على اعتبار العقل وحده قادر على ضبط المجتمع وصنع التقدم. أما المخيلة والمتخيل فليست من موضوعات الثقافة العالمة لأنها تشغل العامة في خيالاتها واستيهاماتها.

الاتجاه الفلسفي الذي عمل على إعادة النظر في أهمية المخيلة في الفكر ومنحها بعدها الوجودي المناسب، هو الاتجاه الفينومينولوجي. حيث أصبحت كلمات مثل صورة image، ومتخيل imaginaire ، ومخيلة imagination، وتخيل fiction. . .الخ عناصر أساسية في المفهوم الفينومينولوجي للعالم والوعي والواقع والأشياء. فالصورة عند سارتر مثلاً، هي "التنظيم التركيبي الكلي للوعي"[36]، باعتبار أن الوعي ذو طبيعة راهنة وعينية، يوجد في ذاته ولذاته، ويمكنه أن يعطى للتفكير بدون وساطة. وتغدو الصورة تعبيراً عن علاقة الوعي بالموضوع : "أن تدرك، وأن تفهم وأن تتخيل، هذه هي النماذج الثلاثة التي من خلالها يمكن للموضوع نفسه أن يعطى لنا"[37]. أصبح للمتخيل، بهذا المعنى، وظيفة في الحياة النفسية للإنسان. فليس من المقبول القول بأن الصورة أو المخيلة تزعج عمل

---

(36) J.P. Sartre, L'imaginaire, Ed. Gallimard, Paris, 1940, P. 19.
(37) Ibid, P. 36.

العقل، كما قال ديكارت وغيره من العقلانيين، أو تحدّ من نشاط الفكر. إذ ليس هناك أي تعارض بين الصورة والفكر في نظر الفينومينولوجي، لأن الفكر يتخذ، أحياناً، شكلاً مصوراً حين يعبّر عن قدرته الإدراكية أو حين يريد تأسيس ذاته على نظرة ما للموضوع. ولكن الموقف من الصورة يختلف عن الموقف من الموضوع، لأن الموضوع، في شكل صورة هو شيء "لا واقعي". إنه حاضر، غير أنه لا يمكن الإمساك به أو لمسه أو تغيير مكانه، أو بالأحرى يمكن أن يتم ذلك ولكن شريطة أن يحصل بكيفية لا واقعية، "إن المخيلة ليست سلطة تجريبية أو مضافة إلى الوعي، بل إنها الوعي بأكمله حين يتحقق. فكل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم تكون مشحونة بالمتخيل حيث تتقدم دائماً باعتبارها تجاوزاً للواقع"[38].

لا يمكن لأي إدراك للواقع أن يتحول إلى متخيل. لكن، عند سارتر، ما دام الوعي يوجد، باستمرار، في "وضعية" معينة لأنه حرّ على الدوام، فإن هناك، في كل لحظة، إمكانية فعلية لإنتاج اللاواقع، إذ "يتم إنتاج اللاواقع خارج العالم من طرف وعي يبقى في العالم. فالإنسان يتخيل لأنه حرّ ترنسندنتاليا"[39]. يتجاوز المتخيل الموجود ويتخطاه، لكنه يتمثل المعنى الضمني للواقع في كل لحظة. ولذلك إذا كان السلب ـ أو التجاوز ـ هو المبدأ اللامشروط لكل مخيلة، فإنها بالمقابل لا يمكن أن تتحقق إلا في/ومن خلال فعل تخيلي. إذ ينبغي أن نتخيل ما نتجاوزه: "إن ما يشكل موضوعا لسلب ما لا يمكن أن يكون واقعا، سيصبح الأمر حينذاك إثباتاً لشيء نسلبه. ولكنه لا يجوز اعتبار ما ننفيه عدما تاماً ولا يمكن أن يطرح إلا كمتخيل"[40]. فامتلاك الواقع باعتباره عالما يؤدي إلى تجاوز مستور نحو المتخيل. وكل وعي متخيل يحافظ على العالم كعمق معدوم **néantisé** للمتخيل. وبالمقابل، كل وعي بالعالم يستدعي ويحفز وعياً متخيلاً كامتلاك للمعنى الخاص للوضعية.

لم تعد الصور، مع سارتر، عبارة عن إعادة إنتاج الحساسية أو الإدراك أو أنها تتماهى مع الموضوع أو هي استحضار ذهني لموضوع مدرك.. الخ بل إن نظرية سارتر في المتخيل قدمت وصفاً ـ وهو يؤكد على عمل الوصف ـ للمتخيل دون تقديم جواب عن الأسباب التي تكمن وراء الميل نحو جعل الموضوع شيئاً

---

(38) Ibid, P. 358.
(39) Ibid, P. 558.
(40) Ibid, P. 361.

متجاوزاً ولا واقعيا بفعل المتخيل. وإذا كان سارتر قد أعاد الاعتبار لمسألة المخيلة في الفكر الغربي وقطع مع التبرم العقلاني منها، فإن المفكر الفرنسي "جيلبير ديران" قدم أحد أهم الإسهامات الفكرية لوضع "نظرية" في المتخيل، من خلال مراجعة جسورة لمكونات العقلانية، والأساس الرمزي للثقافة الغربية مستنداً في ذلك إلى مجموعة من الإضافات النظرية والمعرفية سواء في الفلسفة أو العلوم الإنسانية.

ويرى "ديران" أن الضربة الأولى والأساسية التي تلقاها المتخيل في صيرورته، جاءت من ديكارت، إذ عمل على إقصاء الرمز Le Symbole والمخيلة من فلسفته. لذلك يبقى صحيحاً الإدعاء "بأنه مع ديكارت فقدت الرمزية في الفلسفة حقها المرجعي"(41) واحتلت مكاناً بعيداً عن مركز العقل ونشاطه. وإذا كان الفيلسون "آلان" Alain قد رأى في المتخيل تعبيراً عن "طفولة الوعي"، ودمج برغسون بين المخيلة والذاكرة، فإن سارتر من بين الفلاسفة القلائل الذين أعطوا لموضوع المتخيل راهنية جديدة وردوا له الاعتبار في التفكير الفلسفي المعاصر، بل وحدد له خصائص، أولها أن المتخيل وعي وبالتالي فهو، ككل أشكال الوعي، متعالي؛ ثانيا ما يميز المخيلة عن النماذج الأخرى للوعي هو أن الموضوع المتخيل يعطى مباشرة كما هو، بينما تتميز المعرفة الإدراكية بكونها تتشكل بطريقة بطيئة وبالتتابع؛ ثالثا أن الوعي المتخيل يتجاوز موضوعه وينفيه. غير أن "ديران" يلاحظ أن سوء التفاهم الأساسي الذي يسكن النظرة الفينومينولوجية للمخيلة هو أنها خلطت في قاموسها بين الصورة والكلمة. وهذه مسألة في غاية الأهمية. لأنه إذا كان اختيار الدليل Le Signe في اللغة ليست له أهمية كبرى لأنه يتم بشكل اعتباطي، فالأمر يختلف تماماً في مجال المخيلة حيث تحمل الصورة في ذاتها معنى لا يمكن البحث عنه خارج الدلالة المتخيلة. وبالتالي يغدو المعنى المجازي أكثر دلالة من المعنى المباشر. ويخلص "ديران" إلى القول بأن النظريات المختلفة التي تعرضت للمتخيل ضيعت فعاليته لأنه فاتها "تحديد الصورة باعتبارها رمزاً"(42)، وفي الرمز المكوّن للصورة هناك تجانس بين الدال والمدلول، وهذا ما يجعله يختلف عن الدليل الاعتباطي في اللغة.

وعلى الرغم من استفادته من مختلف عطاءات العلوم الإنسانية ومن بينها آراء

---

(41) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, Ed. PUF, Paris, 1964, P. 19.
(42) Ibid, P. 95.

غاستون باشلار في الرمز والمخيلة، فقد عمل، في نفس الوقت، على الابتعاد عنها، لأنه يرى أن هذه العلوم تسقط، في كثير من الأحيان، في تصورات أحادية وخطية لا تساعد على إغناء الموضوع بقدرما تساهم في تفقير النظرة إليه. يعطي التأويل السوسيولوجي أهمية للعوامل الخارجية لتفسير الظواهر الرمزية للمتخيل. أما التناول السيكولوجي فيؤكد على دور الكبت والتوتر الداخلي للبنية النفسية للذات المتخيلة، أي أن "ديران" سعى إلى الانفلات من النظرة الأحادية في معالجة موضوع المتخيل وعمل على سلوك منهج متعدد الاختصاصات يلتقي فيه السوسيولوجي، الأنثروبولوجي بتاريخ الأديان، الابستمولوجي بالأدبي. وبعد نقده للنظريات التي تعرضت للمتخيل وتحديد مجاله النظري والفلسفي، وقيامه بتصنيف ونمذجة مختلف الصور التي تنتظم في المتخيل، والتي ترجع، في الأخير، إلى ثلاثة أنواع من البنيات : بنيات فصامية (Schizomorphes)، وبنيات صوفية (mystiques) وبنيات تركيبية (synthétiques)، بعد كل ذلك أسس أبحاثه على افتراض أن الصور تتموضع ضمن إطار دلالي وليس ضمن إطار سيميولوجي[43]، رافضاً اعتبار الصورة مجرد دليل لواقع نفسي أو خارج عن الوعي.

يحدد "ديران" لكل بنية من بنيات المتخيل مجالاً فكرياً متميزاً، ولكل بنية منطقها. فالفلسفة الثنائية وأشكال منطق الإلغاء تتشكل في البنية الفصامية. أما في البنية الصوفية فيرتسم منطق السلب المزدوج أو الإنكار، في حين تبرز فلسفات التاريخ والمنطق الجدلي بمناسبة البنية التركيبية. ومهما يكن من صدق هذا التقسيم الذي استنتجه بعد دراسة معمقة ومقارنة لمختلف الصور الرمزية التي تشكل نظامي المخيلة (النهاري والليلي)، فإن "ديران" يستهدف نقد التراث العقلاني وإنهاء القطيعة بين العقلاني والتخيلي وإعادة النظر في الحقيقة التي كرستها الحداثة الغربية. فالمتخيل هو الذي "يعطي للفراغ السيميولوجي للظواهر ثقلها الأنطولوجي وينشّط التمثل. . .هو ما يجعل التفكير دوما في اعتبار المخيلة هي القدرة على الممكن وقوة حدوث المستقبل"[44]. ومن خلال إقامة نظرية المخيلة الرمزية يسعى "ديران" إلى تفجير حقيقة الثقافة الغربية وتفكيك أسسها. لا يقوم بذلك من منطلق مناهضة العقل ولكن من زاوية جعل الجزء (العقل) أقل أهمية من

---

(43) Gilbert Durand, **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**, Ed. Bordas, Paris, 1969, P. 65.

(44) Ibid, P.P. 500-501.

الكل (المتخيل)، لأن هذا الكل أرحب وأغنى وأكثر كونية من الجزء العقلاني. لاسيما أن "الغرب ينظر إلى كل شيء بعين واحدة"(45). ويستخدم لغة ذات بعد واحدٍ تنتقص من قيمة الرموز وتسطّح الدليل.

ومن بين المآخذ التي وجهت لأعمال "جيلبير ديران" هو إهماله للتاريخ في حديثه عن المتخيل، وتهميشه له في سياق تصنيفه ونمذجته لمختلف أشكال الرموز والأساطير والصور. أما هو فيرى أنه يمارس مفهوماً آخر للتاريخ ضمن تطبيقاته العامة لعلوم الإنسان. فالتاريخ الذي يواجهه به الذين انتقدوه يطابق التاريخانية التي تستجيب لإرادة محددة أو لقصدية زمنية، تروم تجسيد مشروع إيديولوجي أو سياسي أو حتى فلسفي لا يعيد النظر في أساسيات الثقافة الغربية ولم يتحرر من النزعة المتمركزة حول العقل.

تبدو "فلسفة المتخيل" عند "ديران" وكأنها دعوة لقلب المعاني التي تأسست عليها الثقافة الغربية، وتفكيك فعلي لمكونات الهوية ونداء للاعتراف باختلافات الآخرين والإنصات إلى إبداعاتهم واستقبال صورهم. يقول هذا المفكر بخلق تبادل عالمي متكافئ على الصعيد الرمزي، لأنه وحده الذي يسمح باللقاء والتفاهم والاعتراف. قد يبدو أن الأمر يتعلق بنظرة فنان، لكنها نظرة نقدية تحاكم أسس ثقافة بأكملها وتسائل مسلمات ركنت، منذ مدة، إلى طمأنينتها وارتاحت لمطلقاتها. فجعل المتخيل موضوعاً للتفكير وتلمس خصائصه يفترض الكشف عن بعض مكونات البنية الثقافية واللحظة المعرفية والتاريخية التي يتم فيها. ولا عجب إذا عرفنا أن تأليف كتاب "البنيات الأنثروبولوجية للمتخيل" كان في نفس الفترة الزمنية التي كتب فيها ميشال فوكو "تاريخ الجنون" وبعد سنوات قليلة "الكلمات والأشياء"، وفي نفس الفترة ازدهرت "القراءات الجديدة" للتحليل النفسي مع جاك لاكان، والنص الأدبي مع رولان بارت، والماركسية مع لويس آلتوسير، والانتروبولوجيا مع كلود ليفي ستروس، وأعمال أخرى مع قبيل ما قدمه جاك ديريدا وجيل دولوز وآخرون... والمعروف عن هذه الاسهامات النظرية كلها، هو انكبابها على مساءلة الحداثة الغربية ونقد أسسها، والدعوة إلى الانفتاح على فضاءات رمزية ووجودية مغايرة، وخلخلة منطق الثنائيات، وعلى رأسها ثنائية

---

(45) Gilbert Durand, Le Regard du Psyché. Cahiers de l'université Saint-Jean de Jérusalem, N° 5, 1979, P. 75.

الذات والموضوع، الأنا والآخر، والهوية والاختلاف.

هناك تشابك كبير بين ماهو عقلاني وماهو متخيل. ترتبط عناصرهما وتفترق. وإذا كان العقلاني يوحي بعلاقة باردة، معقولة مع الموضوع، ويحيل المتخيل على حقل من الرموز والعلامات المتفرقة والمختلطة. ينتزع الذات من رتابة وجودها ومن عينيتها المباشرة. يخلق لها كل عناصر الدهشة. يطمئنها ويستفزها في نفس الآن. ولأن المتخيل يصعب التمكن منه مفهوميا فإنه يستدعي مجموعة من الموضوعات كالصورة والمخيلة والتخيل . . . الخ فضلاً عن أن حمولته الدلالية، الرمزية والجمالية لا تتحدد إلا قياساً إلى ثقافة بعينها. والمتخيل الذي يهمنا، هنا، هو ذلك الذي أنتجته الثقافة العربية الإسلامية طيلة تاريخها الوسيط، وعلى امتداد جزء كبير من المنطقة المتوسطية التي كانت دائما ملتقى غنيا لتداول الرموز والأفكار والأجساد.

يفترض الحديث عن المتخيل العربي الإسلامي استدعاء اللغة العربية بكيفية قبلية. إنها تمثل الإطار المأصلي للثقافة التي يتكون ويتزود وينتعش فيها المتخيل. وإذا كان هايدغر يرى بأن "اللغة هي مسكن الكائن"، فالإنسان العربي الإسلامي كانت له، وما تزال، علاقة ميتافيزيقية، تقريباً، مع اللغة العربية. فهي لغة القرآن، ومن خلالها يصاغ المقدس ويدرك العالم وتسمى الأشياء والناس والشعوب. لذلك فاللغة العربية ليست مجرد أداة للتواصل. هي الأفق الذهني والكون النفسي واللساني والوسيط الإدراكي، والمفهومي والجمالي للكائن العربي الإسلامي. يجوز أن يقال هذا الكلام على كل لغات العالم بطبيعة الحال، لكن اللغة العربية تحمل معها تاريخية تراثية ثقيلة، وتجسد حضوراً محايثاً للمقدس والديني في بنيتها المكوّنة. هكذا تمثل الفصاحة، مثلاً، أحد أهم المهارات التي تشهد على التحكم في اللغة. كما تشكل الخطابة أبرز منهج في الرسالة القرآنية. قوة الجملة، أناقة التعبير، الكثافة الرمزية للكلمات، الحمولة "الدرامية" للإلقاء. . . الخ كل ذلك يسعف اللغة العربية على حيازة قدرة كبيرة على التأثير في المتلقي العربي الإسلامي. فالكثافة الانفعالية للتلقي، من خلال/وفي اللغة العربية تحرك البناء النفسي وتستفز المخيلة. لذلك فإن صياغة صور عن الإفرنج أو أوروبا النصرانية، باعتبارها كياناً يجسد، عموماً، الخصومة والعداء، تتم ـ أي الصياغة ـ داخل الرأسمال الرمزي والعاطفي الذيّ تختزنه اللغة العربية. فالمتخيل "لا يتقرر من ذاته، وإنما يحدث"، لأنه يمثل "الصناعة الذهنية، اللامادية والتراكمية، لشعب

بعينه"(46). فهو ليس تعبيراً عن اللاواقع، وإنما هو "واقع يتحول إلى تمثّل... إلى واقع ينتج المعنى. إنه واقع ـ معنى تتكسر عليه القطيعة التي تفصل الواحد عن الآخر"(47).

من هذا المنظور نتعامل مع مسألة المتخيل، وما يستدعيه من صور وصور نمطية وإدراكات وتخيل... الخ. لا تنابذ حدي بينه وبين ماهو عقلاني، لأن لبعض مجالات المتخيل معقوليتها الخصوصية، كما أن الحديث عن المتخيل لا يعني، البتة، التبرم من الواقع والتعالي عليه، لأن لرموز المتخيل قدرة خارقة على التغلغل في الواقع لدرجة تصبح فيه قوة مادية تحدث تأثيراً بالغاً في الناس بسبب سحرها وجاذبيتها. فالحديث عن الصور والصور النمطية لايدل على أن الأمر يتعلق بقضايا لا علاقة لها بحركة التاريخ، ما دام للدين والسياسة والفعل الإنساني دور حاسم في صنع الأحداث وتغيير مجرى الأحوال. وهذا ما سيظهر لنا، بكيفيات مختلفة، فيما سيأتي من فصول في هذا البحث.

3 ـ ... افق البحث

إننا نسعى إلى تقديم مساهمة تختلف، في منطلقاتها ونمط كتابتها، عن الأعمال السابقة التي اتخذت من الآخر في الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة موضوعاً لها. وهي أعمال تحسب على رؤوس الأصابع في كل الأحوال، سواء قدمها مستشرقون مهتمون بالتراث أو أنجزها باحثون عرب معاصرون. ف"فرانسيسكو غابرييلي" اكتفى في كتابه "يوميات عربية عن الصليبيين"(48) بتقديم مقتطفات من بعض النصوص التاريخية والجغرافية العربية التي عاصر أصحابها الحروب الصليبية أو سمعوا عنها. أما "عيمانويل سيفان" فقد ركز، في بحثه، عما أسماه ب "رد الفعل الايديولوجي" الذي صدر عن المسلمين إزاء التحدي الصليبي(49). في حين أن أمين معلوف اتخذ من المادة التاريخية فرصة

(46) Malek Chebel, **L'Imaginaire arabo-musulman**, Ed. P.U.F, Paris, 1993, P. 329.

(47) Ibid, P. 370-371.

(48) Fransesco Gabrielli, **Chroniques arabes des Croisades**, Traduit de l'italien par Viviana Paques, Ed. Sindbad, Paris, 1977.

(49) Emmanuel Sivan, **L'Islam et la croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades**, Ed. Librairie d'Amérique et d'Orient Andrien-Maisonneuve, Paris, 1968.

لصياغة كتابة روائية عن بعض فصول المواجهة بين الإسلام والإفرنج وبين العرب والغرب[50]، كما قدم "آندري ميكيل" انفتاحات لا حدود لها تتناول الموضوع من خلال مؤلفه الضخم عن "الجغرافيا الإنسانية للعالم الإسلامي"، وبواسطة المقالات العديدة التي خصصها لأسامة بن منقد[51]. في حين أن الباحثين العرب المعاصرين لم ينشغلوا بسؤال الآخر في الثقافة العربية الإسلامية إلا بشكل متفرق، وإذا حصل ذلك فلا نعثر على اهتمام مباشر بأنماط الإدراك التي صاغها العرب والمسلمون عن الغرب اللاتيني. فعلي أومليل في كتابه "في شرعية الاختلاف" تناول موقف الإسلاميين من العقائد الأخرى، وتوقف عند مشروع البيروني في علاقته بالحضارة الهندية، ووضعية الموريسكيين باعتبارهم "ذميين" تحت حكم نصراني.. كل ذلك قصد استجلاء قدرة الفكر العربي الإسلامي الوسيط على تقبل الاختلاف داخلياً وخارجياً. وخلص أومليل إلى القول بأن كتب "الملل والنحل" وكتب "الفرق"، ولو أنها رصدت ما لا يتصور من عقائد ومذاهب، فإنها بقيت سجينة "موقف ايديولوجي" ثابت يتمثل في اعتبار كتاب هذه المصنفات أن "الحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد لا غير"[52]، أي أن "التاريخ كما سجله المؤرخون هو ميدان الخلاف والاختلاف. أما أصحاب العقائد فإن الحقيقة عندهم واحدة أبدية"[53]. ولذلك لا طائل من وراء البحث عن قيم الاختلاف في التراث العربي الإسلامي، لأن الدعوة إلى "مشروعية التعدد وتعاقدية النظام السياسي وتداول السلطة والمصالح... إلى غير ذلك من المبادئ والقيم التي نسعى اليوم لإقرارها لتتنزل فينا منزلة التقاليد المستحدثة"[54].

أما عزيز العظمة في بحثه عن "العرب والبرابرة، المسلمون والحضارات الأخرى"[55]، فقد حاول التساؤل عن الكيفية التي تعرفت بها "الحضارة العربية

(50) Amin Maalouf, **Les Croisades vues par les Arabes**, Ed. J.C. Lattes, Paris, 1983.

(51) André Miquel, **La Géographie humaine du monde musulman, jusqu'au milieu du 11° Siècle**, (4 tomes), Ed.La Haye-Mouton, Paris, 1973.

(52) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991، ص، 94.

(53) نفس المرجع، ص 96.

(54) نفس المرجع، ص 97.

(55) عزيز العظمة، **العرب والبرابرة، المسلمون والحضارات الأخرى**، دار رياض الريّس، لندن - قبرص، 1991.

الإسلامية على ما عداها من الحضارات، وعلى ما خرج عنها وعن حدود سيادتها من البلدان؟ وكيف عرفت الثقافة العربية هذه الحضارات الأخرى، الصينية والهندية والإفريقية والتركية والسلافية والأوروبية؟"[56]، غير أن هذا الباحث انطلق من نوع من "الاستشراق المعكوس" يتناول "ثقافة حضارة عالمية مسيطرة هي الحضارة العربية ـ الإسلامية في العصور الوسطى، ووصف هذه الثقافة لإثنوغرافيا الشعوب الأخرى ـ أي عاداتها وتقاليدها وأنماط معيشتها ـ على شاكلة الاثنوغرافيا العامة التي هي الاستشراق المعاصر"[57]. وفي عملية استعراضه للإنتاجات العربية الإسلامية التي اتخذت من الحضارات الأخرى موضوعاً لها ركز الباحث على حضارات الهند والصين والزنوج والصقالبة من منظور جدلية التحضر والهمجية.

ومن منطلق تاريخي لـ "تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا"[58] قام خالد زيادة بنوع من "الجولة البانورامية" لإبراز بعض اللحظات التي عبّر فيها الفكر العربي الإسلامي عن اهتمامه بالآخر. ابتداءاً مما أسماه ب "النظرة التقليدية إلى أوروبا" حيث تعرض لكتابات المؤرخين والجغرافيين المسلمين في العصر الوسيط مثل ابن خرادذبة والمقدسي وابن رسته والمسعودي. . .الخ مروراً بما شهدته العلاقات الأوروبية ـ الإسلامية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وما ترتب عن صعود الدولة العثمانية من مجابهتها لأوروبا، إلى صور أوروبا الليبرالية والحديثة كما تمت صياغتها من طرف النهضويين العرب والمسلمين، ولاحظ زيادة مستنتجا أن "معرفة الذات قد شهدت محاولات عميقة من جانب مسلمين نابهين، لكن النتائج التي تحققت تبدو ضئيلة"[59]. وعلى الرغم من أن زيادة يستعمل لفظة الصورة في حديثه عن "النظرة" الإسلامية إلى أوروبا، فإنه بقي مرتبطاً بهاجس تأريخي لم يسعفه على الوقوف عند نصوص بعينها تكشف، من خلال تحليل داخلي، عن عناصر هذه النظرة. وقد جاءت محاولته وكأنها تمهيد لمشروع قد تتبلور فصوله في فترة لاحقة، ولكنها، في كل الأحوال تقترح انفتاحات مفيدة للتدخل والبحث.

استعراض الأعمال التي اتخذت من الاهتمام العربي الإسلامي بالآخر موضوعا

---

(56) نفس المرجع، ص 15.

(57) نفس المرجع، ص 13.

(58) خالد زيادة، **تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983.

(59) نفس المرجع، ص 252.

لها، لا يمكن أن يغفل إسهامات "برنار لويس"، سيما كتاب "كيف اكتشف الإسلام أوروبا"[60]. الذي حاول فيه، من جهته، دراسة مصادر وطبيعة المعارف الإسلامية عن الغرب ومراحل تطورها. ومع أن لويس رجع إلى الهجومات الأولى التي قامت بها الجيوش الإسلامية في أوروبا، وإلى رد الفعل الصليبي واستئناف العمل الجهادي، في سياق من المواجهات التاريخية المستمرة، ركز، من جهة ثانية، على بدايات الوعي الإسلامي بالنهضة الأوروبية، خصوصاً لدى بعض النخب التركية والايرانية والمغربية، سواء حصل هذا التعرف من خلال السفاريات أو العمل الدبلوماسي أو الاستخبار العسكري، إذ "بدأ المسلمون في أواخر القرن الثامن عشر ينظرون إلى أوربا بقلق وعبروا عن الوعي بضرورة دراسة هذا المجتمع الغريب"[61]، بدأت العلاقات الديبلوماسية تقام ووفود تسافر وطلبة يدرسون قصد اكتساب المعرفة بأسباب نهضة أوروبا وقوتها. وقد مثلت كل من تركيا ومصر دوراً طليعياً في الاهتمام بضرورة إدخال إصلاحات على الطريقة الغربية، بدءاً بالمدرسة والجيش والكتاب والصحافة، والسياسة والأعمال. . .الخ. وقد سمح هذا الاحتكاك بتغيير "الموقف الاحتقاري واللامبالي من الآخر عند بعض عناصر النخبة القائدة على الأقل"[62].

سيطر الهاجس التأريخي على "برنار لويس" بشكل كبير، هو كذلك، لأن همه تمثل في الوقوف عند الكيفية التي اكتشف بها الإسلام أوروبا في العصر الحديث. ولم ينشغل تماماً بالأسئلة الفكرية ولا بنمط الإدراك الذي بلوره العرب والمسلمون في تاريخهم الصراعي الطويل مع أوروبا اللاتينية.

أما صاحب مشروع "علم الاستغراب" فيستحضر سؤال الغرب في الثقافة العربية الإسلامية من زاوية تاريخية واضحة. فهو يرى أن علم "الاستغراب" "ليس حديثاً لعلاقتنا بالغرب أيضاً ليست فقط وليدة العصر الحديث بل تمتد جذورها منذ نشأة الأنا الحضارية المتمثل للتراث الإسلامي عبر أربعة عشر قرناً أو يزيد"[63]، وعلم "الاستغراب" لم يبدأ إلا "بعد بعث الأنا الحضاري الجديد وتمثل الثقافة

---

(60) Bernard Lewis, **Comment l'Islam a découvert l'Europe**, Ed. La découverte, Paris, 1984.

(61) Ibid, P. 289.

(62) Ibid. P. 295.

(63) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 1991. ص 57.

اليونانية بعد عصر الترجمة"[64]. أي عندما انتقلت الثقافة العربية الإسلامية في الزمن الوسيط إلى مستوى اتخاذ الآخر ـ وهو هنا الحضارة اليونانية ـ موضوعاً للدراسة. كما أقامت "الأنا الحضاري" استشراقاً تمثل في العناية بديانات الهند كما هو الشأن عند البيروني أو حكمة فارس مع ابن مسكويه. .الخ، وبإيجاز أن الأنا الحضاري، في نظر حسن حنفي، تمكنت، بتدخل مزدوج ـ استغرابي" و"استشراقي"، من "تمثل الآخر واحتوائه"[65]. لكن كيف تمثل العرب والمسلمون الآخر؟ ماهي مضامين وصيغ هذا التمثل؟ ذلك مالا يقوم الباحث بالجواب عنه، خصوصاً أن مشروعه "الاستغرابي" الواسع يهتم، بالدرجة الأولى، ب "بناء الوعي الأوروبي وتكوينه وهو موضوع الاستغراب مع إظهار مصادره التي أخفاها الفلاسفة الأوروبيون"[66].

ويظهر مما تقدم أن الأعمال ـ على ندرتها ـ التي اتخذت من الآخر موضوعاً لها من زاوية النظرة العربية الإسلامية اهتمت، بكيفية بارزة، بالجوانب التأريخية أكثر مما عملت على استجلاء عناصر النظرة إلى الآخر. كما أن الدراسات التي أنجزت قصد تلمس بعض مظاهر التسامح والاقرار بالاختلاف والتعدد في الكتابات العربية الوسيطة انشغلت بالاعتبارات الايديولوجية والسياسية أكثر مما استنطقت النظام الرمزي المؤسّس لنمط إدراك الآخر. قد نجد إشارات هنا وهناك، واهتماماً جزئياً بأهمية الصور والأحكام والمواقف من الثقافات الأخرى، في هذا الكتاب أو ذاك، لكن أن نعثر على عمل يتناول صور الآخر من زاوية الأسئلة التي يطرحها الفكر على صيرورة الذات والآخر في العلاقة بين الإسلام والغرب الأوروبي، فذلك ما لم يقترحه علينا تطور البحث لحد الآن[67].

لهذا السبب نسعى إلى الخوض في هذا الموضوع، واعين بصعوبة المبادرة، ومدركين للمنزلقات المختلفة التي يمكن أن توقعنا فيها مقاربة من النوع الذي نقترح، تجمع بين تحليل الخطاب، والاعتبار التاريخي والاهتمام بتجليات

---

(64) نفس المرجع، ص 57.

(65) نفس المرجع، ص 61.

(66) نفس المرجع، ص 87.

(67) لاجدال في أن الإنتاج الفكري لعبد الله العروي وهشام جعيط ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري ووضاح شرارة وجورج قرم وإدوارد سعيد. . . تشكل إنفتاحات لا غنى عنها بالنسبة للأسئلة التي تشغلنا.

المتخيل. فنحن نتغيا الكشف عن بعض آليات اشتغال الخطاب العربي الإسلامي في عملية تمثله للآخر الأوروبي اللاتيني بصفة خاصة، والعمل على إبراز الأبعاد المتخيلة في هذا التمثل، من حيث هي صور، وصور نمطية وأحكام ومواقف، وبقدر ما تمتح من خزان رمزي يكثف الوجداني والعقدي والقدسي فإنها تتبلور في شكل تدخلات وإجراءات ومعارك. يتلخص هاجسنا، إذن، في الوقوف عندما أنتجه الخطاب العربي الإسلامي الوسيط من طرق لإدراك وتمثل الآخر، والتساؤل عمّا عبّر عنه من إرادة للمعرفة بالآخر، باعتباره اختلافاً دينيا أو خصماً حضارياً أو عدواً عسكريا أو شريكا تجاريا، والعمل على صياغة ما كونه هذا الخطاب من صور نمطية ما زالت بعض تعبيراتها تمتد إلى صلب السؤال العربي الراهن عن الذات والآخر، عن الإسلام والغرب. لاشك أن لكل سؤال ظرفيات تشكيله الخطابي، ولكل سياق متطلباته المعرفية والسياسية. لكن التأكيد على هذه القاعدة لا يلغي الاستمرار في الإلحاح على الفهم. فهم تصورات الماضي وامتدادها أو انقطاعها في سيرورة تصورات ومواقف الحاضر في تموجاته ومفارقاته.

****

******

***

الباب الأول

مرجعيات النظر العربي الإسلامي للآخر

الدين، المقدس والرمز

تفترض الظاهرة الدينية مستويات مختلفة في التناول والدراسة، أولها التمييز فيها بين ماهو قدسي متعالٍ وما يحيل على ترجماتها الدنيوية التاريخية. فهي تختزن تصوراً للكون، للطبيعة وللإنسان، وتقترح نمطاً من الاعتقاد يرمي بالمؤمن في مناخ ذهني ووجداني يدفع به إلى الإنخراط في حركية دائمة للتماهي بين ذاته وبين موضوع إيمانه. يترتب عن ذلك أسلوباً في التعامل والسلوك يمنح للعلاقات داخل الجماعة مضموناً ومعنىً. وبقدر ما تندرج الظاهرة الدينية ضمن مجال الاعتقاد والمقدس والمتعالي، تجد نفسها، في كل الأزمنة والظروف، معرضة للسؤال والفهم والتأويل. يمثل الدين موضوعاً لعلم النفس وعلم الإجتماع والتاريخ وعلم الأساطير والنقد الأدبي واللسانيات. . إلخ، لكن القول بإمكانية الإحاطة بهذه الظاهرة، البالغة الغنى والتعقيد، اعتماداً على مجال تخصصي أحادي، يفضي إلى إضاعة أبعاد ومستويات حاسمة تكثفها الظاهرة وتمنحها عمقاً ووظيفة ومغزى. فالتفكير في الدين هو تفكير في أكثر مجالات النظر تشابكا وكثافة وانزياحاً، هو مجال الرمز والمقدس. فضلاً عن أنه لم يكن ـ كما وليس ـ من الممكن نعت الدين بأنه تعبير عن سلوك سحري محض، كما كان يقول مفكروا الأنوار، وأنه "عفيون الشعوب" أو هو "روح عالم بدون روح"، كما رأى ماركس، أو أنه "مستقبل وهم" عند فرويد. .إلخ، ليس الدين أمراً هيناً أبداً، واهتمام هؤلاء المفكرين بالمسألة الدينية، حتى ولو لم ترض أحكامهم بعض الناس، دليل على أنها قضية جدية، ولا يمكن الادعاء بتصفية الحساب معها أو تهميشها أو التقليص من قدرتها على إنتاج الرموز والمعنى، في أزمنة تختلط فيها الدلالات ويضيع فيها الكائن.

لذلك فإن الميل إلى اختزال المسألة الدينية في إطار نظري أو منهجي واحد يعني "خيانتها" أي إضاعة أهم مقوم لها وهو المقدس[1]، خصوصاً وأنه لا وجود لظاهرة دينية "خالصة"، أو لظاهرة يمثل فيها الدين التعبير الوحيد والاستثنائي.

ومع ذلك ما زال المرء يصطدم بعدد لا حصر له من المواقف الاختزالية من الدين، ولاسيما من أكثر المدافعين عنه والناطقين باسمه، وذلك في كل الديانات، بل وهناك من يرجع في تفسير الدين إلى "اعتباره، أولاً وقبل كل شيء، فعلاً ربّانيا، إذ يتدخل الله، بطريقة من الطرق، في حياة الناس. وهؤلاء يستجيبون لذلك، بدورهم، من خلال الدين الذي يغدو مجال العلاقة بين الله والناس"[2]، غير أن البعض يرى أن هذا المنظور ممكن، بل ويندرج ضمن الفهم العام والمشترك للمسألة الدينية، في حين أنه، وبحكم فعاليته التاريخية اللامحدودة واللامتحددة، تفترض تعاملاً من نوع آخر. فالدين غالباً ما يبرز في الأفق، في الوقت الذي يطمئن البعض إلى نسيانه. لكن هل العودة، الجارفة أحياناً، إلى الظاهرة الدينية تسمح بإمكانية القبض عليها فكريا؟

بقدر ما يبدو هذا السؤال مرتبطاً بالهاجس الديني، يحيل، بكيفية ما وفي نفس الوقت، على مجال الفكر والفلسفة، أي "الانفتاح على الظاهرة الدينية من خلال التأمل. واتخاذ الدين موضوعاً للفكر"[3]. ولأن الفلسفة اهتمت، دوماً، بالمسألة الدينية، سواء بدوافع التوفيق أو الانتقاء، أو من منطلقات النقد واستبعاد تجليات المتخيل الديني أو غيره من مجال اشتغال الفكر العقلاني، فإن الفلسفة، منذ نشأتها الحديثة على الأقل، تعاملت مع الشأن الديني بوصفه ميتافيزيقا، لكن الحاصل هو أن "التعب" البادي على العمل الفلسفي كتحليل نقدي للميتافيزيقا "قد يعطي للخطاب حول الدين مشروعيته ويجعل من التمييز بين الفلسفة والدين مسألة إشكالية"[4].

(1) Mircea Eliade, **Traité d'histoire des religions**, Ed. Payot, 2° Edition, Paris, 1970. P11.

(2) Henri Hatzfield, **Les racines de la religion, tradition, rituel, valeurs**, Ed. du Seuil, Paris 1993. P11.

(3) Engénios Trias, Penser la religion, le symbole et le sacré, in **la religion**, sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Ed. du Seuil, 1996. P113.

(4) Georg Gadamer, in **La Religion**, op.cit. P 222.

1 ـ الدين وإدارة المقدس

تفترض الظاهرة الدينية الحديث عن الرمز، والمقدس، والاعتقاد، والأسطورة والطقوس... إلخ. وكل تفكير فيها يصطدم، بكفية ما، بموضوع المقدس، لدرجة أن البعض يرى أن "الدين هو إدارة المقدس"[5]، وأنه "انحياز نسبي للمقدس"[6]، لذلك فإن كل التعريفات التي تعطى للظاهرة الدينية تلتقي على أرضية مشتركة، بحيث يعمل كل تعريف، بطريقته، على معارضة "المقدس والحياة الدينية بالدنيوي والحياة الزمنية. وفي الوقت الذي يتعلق فيه الأمر بتحديد مجال مفهوم "المقدس" تبدأ الصعوبات بالظهور، وهي صعوبات من طبيعة نظرية وعملية في نفس الآن"[7]. فالمقدس لا يتقدم لوحده إلى مجال المجتمع والرمز والتاريخ. إنه يمثل طرفاً في ثنائية صعبة المعالجة، يحيل طرفها الأول على كل ما هو قدسي ويفترض الثاني كل ما هو زمني ودنيوي. وهذا التقسيم للعالم يميز كل تفكير ديني.

تشابك المسألة الدينية بالمقدس والزمني، بالأسطوري والاجتماعي يجعل منها مسألة في غاية الجدية على مستوى الفكر. والإيمان المرتبط بما هو قدسي ليس تعبيراً عن "وهم جماعي"، بل إنه قد يمثل الفكرة التي يفرضها المجتمع على نفسه، كما يرى إيميل دوركهايم، حيث يغدو ـ أي القدسي ـ سلطة ومصدراً للرعاية وملجأ للاحتماء في زمن الضياع وفقدان المعنى. وهكذا لا يمكن أن يحصل "الانخراط في فكرة أو تصور أو انفعال، إلا لأن الشعب في حاجة إلى حالة من "التعلق"، وهي حاجة، بطبيعة الحال، ليست واعية بالضرورة، لأنه، غالباً، ما يتم الشعور بها بشكل غامض، ولكن دون أن تنقصها الفعالية والتأثير"[8]. والتعلق هو تلك الاندفاعة المدهشة التي تدفع المرء إلى البحث عن ذاته، عن الاجتماع، وعن "الارتماء" في الآخر[9]، أي تلك الحالة التي ينعتها دوركهايم بالغليان أو الفوران الذي يميز الحقب الثورية أو الوضعيات

---

(5) cité in Henri Hatzfield, **Les racines de la religion, tradition, rituel, valeurs**, op.cit. P19
(6) Engénios Trias, op.cit, P114Ø
(7) Mircea Eliade, op.cit, P15Ø
(8) Michel Maffesoli in présentation, Emile Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, Edition, Librairie générale française, Paris, 1991, p 16Ø
(9) Ibid. P.P 16-17Ø

الإبداعية. ومن أجل ذلك يتعين البحث عن "نظام رمزي تأسيسي" يحرك الأبعاد الأسطورية للفكرة ويدخل الحيوية في الناس بتحفيز حماسهم "المولد للمشاريع والإنجازات"[10]. وما يهم في التمثل، الرمزي أو الأسطوري أو الديني، ليس ما يحتويه من مضمون بقدر ما يتجلى في قدرته على التعبئة والتجميع. فالدين يجب أن يكون مسألة جماعية بالضرورة. وفي اللحظات التاريخية التي تحصل فيها انقلابات جماعية كبرى "تحصل تداخلات اجتماعية بشكل متكرر ونشط، ويبحث الأفراد عن ذواتهم، يتجمعون أكثر، وينتج عن ذلك فوران عام"[11]. في هذه الحالة تتحرك الأهواء بطرق قد لا تجد غير القوة وسيلة للتعبير عن ذاتها. ولما كان "الدين نسقاً متضامناً من الاعتقادات والممارسات المرتبطة بأشياء مقدسة"[12]، فإنه يولد حدوداً وممنوعات، أوامر ونواهي، وقواعد أخلاقية تؤسس النمط العلا ثقي للجماعة. فالدين بوصفه نظاماً رمزياً وعقائديا متكاملاً يتشابك بالمقدس، ومن خلاله ينحت المؤمن عالماً يتحرر فيه من عُزلته ومن تيهه. وهو باحترامه للطقوس والقواعد ينتج - ويعيد إنتاج - خطاباً ورموزاً تقول بالوعد وبالأمل المنشود فيما بعد الحياة. والرمز، إذ يشير إلى الجوانب الملغزة للعالم وللإنسان، فإنه، داخل مناخ الاعتقاد، يسعف على رؤية ما هو مخفي[13]. بل إنه يتحول إلى عنصر ربط بين الذات وذاتها، وبين الإنسان والله. وبذلك يكون الرمز منتجاً للعلاقات وللصلات، بل ومولداً للصلاة. يتطلع المؤمن دوماً إلى ما يتجاوز إيقاعه الزمني، إلى القبض على نور آخر ينتزعه من وجوده المحايث ويرمى به في عوالم متفردة في رمزيتها وتخيلها.

الرمز عنصر كشف أو عنصر مساعد على استجلاء بعض ما خفي وغمض في الوجود. ويصعب إدعاء القبض عليه مفهومياً كما هو الشأن بالنسبة للمقدس. فالباحث في مجالات الاثنولوجيا والسوسيولوجيا وعلم الأساطير يميل إلى اختيار

---

(10) Ibid. P 33.

(11) Emile Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, op.cit. P 372.

(12) Ibid P.P 108-109.

(13) يرى ميرسيا إلياد أن "الفكر الرمزي" ليس مجالا استثنائياً للأطفال أو للأفراد الذين ينقصهم التوازن، لأن هذا الفكر متربط، جوهريا، بالوجود الإنساني، فهو "يكشف عن بعض المظاهر الأكثر عمقاً في الواقع.. فالصور، الرموز والأساطير ليست إبداعات لا مسؤولة للبناء النفسي، إنها تستجيب لضرورة وتقوم بوظيفة، تتمثل في الكشف عن أكثر المجالات سرية في الكائن" : Mircea Eliade, **Images et symboles**, Ed. Gallimard, Paris, 1980, P.P 13-14.

سبيل الوصف، والرصد والمقارنة، والوقوف عند التجليات الخارجية للمقدس والمواقف المختلفة التي يولدها لدى المؤمن، أكثر ممّا يغامر في تحديد ماهيته وحمولته المفهومية. لذلك لا نعثر على "تعريف مقنع له"[14]. بل إن "جوزيف شيلحود" مستنداً إلى "روجيه كايوا" يعتبر أن ما يمكننا التأكيد عليه، في هذا المجال، هو كون المقدس يتعارض مع الدنيوي "لأننا كلما ألححنا على تدقيق طبيعة ووضع هذا التعارض، فإننا نواجه حواجز كبرى... فليست هناك صيغة تطبيقية للتعقد المتاهي للوقائع"[15]. وعلى الرغم من كون المقدس يحتل موقعاً بارزاً في تراتب القيم، فإننا كثيراً ما نجده يتداخل مع مصطلحات ومعاني متعددة، فهو "الطاهر أو الديني تارة، وهو المدنس والسحري تارة أخرى، وقد يفيد الممنوع مرة، إلا أنه كثيراً ما يتغير معناه دون سابق إعلام"[16]داخل النص الواحد.

ولأن المقدس، وما يفترضه من نظام رمزي، يشارك كل القيم وتجده مبثوثا في كل مستويات الاعتقاد، فإنه "ينفلت من صرامة التعريف. إذ الرغبة في التضييق عليه مفهوميا، أو العمل على تعيين حدوده، أو محاولة حبسه داخل إطار المعطيات الموضوعية، كل ذلك ينتقص منه ويفرغه مما يمثل غناه الحقيقي"[17].

2 ـ الإسلام والفاعلية النبوية

يمثل الدين، إذن، منظومة من الاعتقادات والسلوكات والمشاعر تتشكل من خلالها علاقات وجدانية وعملية مع مصدر الاعتقاد وأصل الإيمان. هذا ينطبق على جل أشكال التدين، بما فيها الديانات التوحيدية أيضاً. فالإسلام يحمل تصوراً للعالم والطبيعة والإنسان يملي على المؤمن شروط اتخاذ مواقف من الأشياء والحياة وما بعد الحياة، ويعين له نمط سلوكه وصيغ علائقه وأساليب ترتيبها وتسييرها، انطلاقا من نصّ تأسيسي، ومن رؤية محددة. تستمد هذه الرؤية مقوماتها من النص باعتباره تكثيفاً للكلام الرباني وتعبيراً عن كل تجليات ومستويات المقدس. ومن ثم فالنص، في الإسلام، مصدراً للرؤية وقاعدة للجماعة. "فهو

(14) Joseph Chelhod, **Les structures du sacré chez les Arabes**, Edition Maisonneuve Larose, Paris, 1986, P.36.

(15) Roger Caillois, **L'homme et la Sacré**, cité in Joseph Chelhod.

(16) Joseph Chelhod, Ibid, P.38.

(17) Joseph Chelhod, **Le sacrifice chez les Arabes, recherches sur L'évolution, la nature et la fonction des rites sacrifiels en Arabie occidentale**, Edition PUF, Paris 1955, P.13.

الفصل، وهو الحكم، وهو المأدبة والغذاء اليومي لهؤلاء الذين التفوا حول النبي البشر"[18]، بل إن النص القرآني يمثل "الجذر الذي قامت عليه الجماعة الإسلامية، وتأسست في رحابه الأمة"[19].

أحدث النص المقدس، بما ترافق معه من تدخلات وامتدادات، ثورة فعلية في الوعي والمجتمع والتاريخ.. وارتبطت هذه الطفرة "بأمر رئيسي أول نبعت منه أمور كثيرة أخيرة جعلت من الدين التوحيدي ثورة في الوعي الديني ذاته، أي إعادة تنظيم وتجديد للفاعلية الدينية وللتجربة الدينية"[20]. لهذا الأمر ترجماته المادية على صعيد نمط تسيير السلطة وكيفية ترتيب شؤون الملك. غير أن الإسلام، بوصفه ظاهرة ثورية في الاعتقاد وفي التاريخ، مثل حالة خارقة من الفوران الإنساني لإقامة مشروع توحيدي جديد، من خلال حماس جارف نعته النص القرآني ب "الدفع"، إذ "لولا دفعُ الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض"[21]

أدخل الإسلام الإنسان العربي، ومن اعتنقه، إلى التاريخ. وشكلت "فكرة الجماعة" قاعدة مركزية في هذه التجربة، "لا بما هي حشد واسع من الأفراد والقبائل والأسر، ولكن باعتبارها تأسيساً لمبدأ تضامن روحي، أي بناءاً لمفهوم الأخلاقية نفسها كمحور للإجتماع الإنساني"[22]. فالخصال والفضائل الكبرى التي ميزت العربي قبل الإسلام، مثل الحِلْم والمروءة.. إلخ، اتخذت مع الدعوة التوحيدية المحمدية أبعاداً قيمية مغايرة، لأن كلام الله، من خلال النص المقدس، انتقل بها من دلالاتها المرتبطة بالإطار القبلي الضيق إلى عالم الشمول ضمن الجماعة والأمة. لقد حقق نوعاً من "التعريب الروحي" بل وصاغ "أنتروبولوجيا قرآنية"[23] احتوت على رؤية للعالم ونظرة للإنسان وموقف من الحياة. ولأن الدعوة اختزنت جدلية متوترة من الاستمرار والانقطاع، ونمطاً نشطاً من التضاد،

---

(18) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي، دار اقرأ، بيروت، 1984، ص.9.

(19) نفس المرجع، ص.11.

(20) برهان غليون، نقد السياسة، الدين والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1991، ص. 35

(21) البقرة/ 251.

(22) برهان غليون، نفس المرجع السابق، ص 52.

(23) Louis Gardet, Les hommes de l'Islam, approche des mentalités, Edition complexes, Bruxelles 1984, P.49.

فإنها قامت ضمن علاقات صراعية مع مختلف العناصر الفاعلة في المنطقة وقتها، اجتماعيا ضد التشرذم القبلي بكل ما يفترضه من قيم وتصورات، عقائدياً في مواجهة مع الوثنية وخصوصا مع النصرانية واليهودية، وسياسياً ضد الدولتين الفارسية والبيزنطية. ولأن الأمر كذلك فإن "سمو المثال وسموقه يجعل من "الشمول" و"العالمية" ضرورة من ضروراته. بل إنه لم يكن متصوراً إمكان القيام بمحاولة توحيدية في الجزيرة تكسب صفة الديمومة والاستمرار دونما استيعاب لفكرويات ومصالح المتصارعين على الجزيرة والعالم، الفرس والروم آنذاك"[24].

كشفت الفكرة الإسلامية الجديدة للجماعة، بما تتضمنه من تجذر ورحابة، ذلك "الفوران الوجودي" الهائل الذي منحها امتدادها العقدي والروحي والرمزي. وبسبب هذا البعد "الميتا - تاريخي" للدعوة المحمدية، وللانقلاب الجماعي الخارق الذي أحدثته في الجغرافيا والثقافة، فقد تعرضت لكل أشكال القراءة والتأويل والتحليل والدراسة، كل من منطلقه ومنهجه ومفاهيمه ومقاصده. لقد مثل الإسلام - وما يزال - مجالا جاذباً لحروب التأويل. ولأن المرء يجد نفسه يتحرك داخل أرضية مشحونة بالتوتر نظراً للتداخل الكبير بين الديني العقائدي وبين السياسي الاجتماعي في الإسلام، أى بين النص في قدسيته وتعاليه وأشكال حضوره التاريخية المتنوعة، فإننا سنعمل على تلمس منطوق النص المحدد لمعالم الرؤية التي يحملها عن الآخر وعن المضامين المختلفة التي يمنحها للغير المخالف له في الملة والدين. وبحكم الترابط العميق بين العقائدي والروحي والقدسي والرمزي في الإسلام، فإن البعض قد يركز، في مقاربته لهذا الموضوع، على البعد الميتافيزيقي الذي يحمله النص، أي النظر إليه بوصفه حاملاً لمستويات ملغزة ولتصورات متعالية. ذلك أن الله يحضر في العالم بواسطة النبي محمد (ص) ومن خلال اللغة العربية. وعن طريق استصدار أوامر ونواهي وتحذيرات وإيحاءات يتقدم إلى الناس بوصفه وجوداً ملغزاً وسراً يستحيل القبض على طبيعته المتعالية. "فكل المعنى الذي يتخذه الوحي خاضع لهذه المبادرة التي تعمل على تنزيل التعالي إلى احتمالية التاريخ"[25]. ذلك أن النبي محمد، باعتباره رسولا، كشف

---

(24) رضوان السيد؛ نفس المرجع السابق، ص.40

(25) Mohammed Arkoun, **Essai sur la pensée islamique**; Edition Maisonneuve-Larose, 3ème édition - Paris 1984, P.17.

هذا الحضور الرباني طيلة الفترة التي استغرقتها عملية التبليغ. غير أن السؤال الذي يواجه كل من يسعى إلى الاقتراب التحليلي من النص، هو التالي: كيف يمكن التعامل مع ذلك التوتر النشط الحاصل، داخل النص، بين التعالي والمحايثة، بين الرغبة الصوفية والتأطير الطقوسي، بين التحرر الذاتي والاستلاب الموضوعي، بين الاجتهاد والتقليد..؟[26]

يتقدم الدين لاقتراح انفتاحات على حالات القلق الوجودي، أو لإعطاء أجوبة عن تساؤلات حائرة، تتعلق بالوجود، والمصير، والسلطة والحرية والعدالة والتذاوت الإنساني... إلخ. وحين يقوم الدين بذلك فلكي يبث "داخل الفرد والمجتمع مفعول مجموعة من القوى المكونة للشرط الإنساني"[27]. وبقدر ما تكون هذه القوى مندفعة، ناهضة، جارفة، تكون مرتبطة بالمقدس، أي "بواقع هش" وخلاصي في نفس الوقت، وبفضل "الفوران الوجودي" يتحول الدين كقوى إلى دين في شكل صور. فالاندفاعات الأساسية لدى الإنسان "مثل الخوف، القلق، انعدام الرضى، التمرد، العدوانية... المرتبطة بالرغبة في الخلود، والكمال، والإنسجام والمعرفة والقوة... كل ذلك يتم السيطرة عليه وتأطيره بواسطة أشكال اللغة الدينية، والصور الطقوسية... والمؤسسات والأخلاق،... إلخ"[28]. والقرآن، بوصفه نصا يؤطر مختلف هذه القواعد والمعايير، "استخدم شكلا لغويا ونماذج ثقافية ومرجعيات أسطورية وكوسمولوجية، ومؤسسية وتاريخية تناسب الجمهور العربي في القرن السابع، وذلك لتحفيز الإنسان على الوعي بوضعياته المتحددة، باعتباره كائنا حيا، فانيا، مثاليا، عاقلا، سياسيا وتاريخيا. هناك نية قرآنية تنشيطية في جوهرها، ذلك أن القرآن لا يفرض حلولا نهائية للمشاكل العملية التي يواجهها الوجود البشري، بل يستهدف إحداث نوع من النظرة لدى الإنسان حول ذاته والعالم، والآيات التي تمثل لكل الناس - وليس المسلمون فقط بالمعنى الدقيق للشهادة - أفقا ميتافيزيقيا"[29]. لهذا السبب يلجأ محمد آركون إلى التمييز بين "الواقعة القرآنية والواقعة الإسلامية"، لأن القوى الكامنة في الدين تتجاوز اعتبارات الزمن

(26) Mohammed Arkoun; **L'Islam hier-demain**, avec Louis Gardet, Edition Buchet-Chastel, Paris 1978, P.140.
(27) Ibid, P.140.
(28) Mohammed Arkoun; op. cit, P.140.
(29) Ibid, P.141.

وملابسات التاريخ، وتترك آثاراً ورموزاً تحيل على المستوى القدسي في الدين، أما "الواقعة الإسلامية" تترجم هذه الرموز بأشكال وصور مختلفة، في صيغة علاقات ومؤسسات وأنماط سلوك بشرية تفعل فعلها في الحياة العينية للناس.

حين يتعلق الأمر بالمقدس والرمز، وبنص يمنح للبعد المتعالي دوراً حاسماً في النظرة إلى العالم والأشياء، يجد المرء نفسه إزاء قضية فكرية لا تخلو من أهمية ومن التباس. ألا وهي مسألة جذارة العقل على استجلاء مكنونات النص وفهم أبعاده المتراكبة. هي قضية ذات أهمية نظراً لما تقترحه المباحث الإنسانية من انفتاحات وأدوات للاقتراب الهادئ من التجليات المختلفة للنص، وهي ملتبسة، من ناحية أخرى، لأن المجال مشحون بالقراءات والقراءات المضادة، ولحساسية الموضوع أو لردود الأفعال والأحكام التي يصعب، أحياناً، مراقبة تأثيرها على النظر والتفكير. فالاحتكام إلى العقل وحده قد يضيع فرص الإحاطة بجوانب أخرى لا تستجيب، ضرورة، لعملياته وقواعده. والخطاب الديني باعتباره، أيضاً، مجالاً للتخيل يصعب اختزاله في مقولات صارمة في عقلانيتها.

إلحاح الكثير من الباحثين والمفسرين على البعد العقلاني في القرآن إلحاح بارز. وتأكيدهم على قاعدة الجمع بين الإيمان والعقل يجد في السند القرآني أكثر من مسوّغ وتبرير. ذلك أن النص يعمل على مخاطبة قلوب ووجدانات الناس والمؤمنين، ويدعوهم في نفس الآن، إلى إعمال العقل والتفكر. قد نجد دراسات ومحاولات تفسير تهتم بالجوانب الفنية والتعبيرية والأدبية في النص، كما نعثر على محاولات لإبراز الأبعاد النفسية والانثروبولوجية للتصور القرآني، لكن قليلا ما نلقى بحوثاً تبتعد عن الإرث الضخم من الدراسات التي تسقط على النص صراعات الحاضر، أو تعطي أهمية لتحليل الخطاب بوصفه يمتلك آليات اشتغال خصوصية، ويفترض أدوات متعددة لاكتناهها واستجلاء كثافتها الرمزية وطبيعتها المتخيلة. للنص القرآني على اختلاف مستوياته وآياته، وظيفة تحفيزية تحرض المؤمن على التفكير والعمل بناء على القواعد والمعايير المقررة دينياً، غير أن النص يولّد "متخيلاً دينياً" يصعب على مقولات العقل الصارمة إدراك صوره وأشكاله وأنماط اشتغاله.

ومع أن للمتخيل حضور كاسح في النص، وأن مفكرين إسلاميين، في الزمن الوسيط، أبرزوا أهمية التخيل والمخيلة، الصور والإدراك والتمثل... إلخ. فإنه

كثيراً ما يتم إغفال هذا البعد في التصورات المؤسسة للرؤية القرآنية للعالم والإنسان والمجتمع.

ويهمنا، في هذا الإطار، أن نقترب من النظرة التي أنتجها الخطاب القرآني للغير، والوقوف عندما يمثل تعبيراً عن وعي واضح بالاختلاف والتعدد، وما يترجم نظاماً رمزياً يتداخل فيه الرمزي بالعقائدي، والأسطوري بالحدثي. سيتعلق الأمر، إذن، بتحولات إدراك النص القرآني للمغايرة الدينية.

****

******

***

التصور القرآني للآخر

تتقدم علاقة الذات والآخر بكيفية إشكالية دوما. اللهم إلا عندما يطمئن الفكر إلى ثوابته ويسترخي على أجوبته، أو حينما يقبل بتسليم مقوماته للآخر ويتنازل عن إرادته للقوة. أما إذا تعبأت الذات للتعبير عن تفاصيل وعيها، وعن إرادة مختلفة للقوة، فإن السجال والتوتر وسوء التفاهم هو ما يغدو مميزاً للعلاقة مع الآخر.

وإذا كانت الذات لا تتماهى، تماماً، مع ذاتها، فإن الآخر، ومهما كانت درجة تكتله وتوحده، لا يمثل كياناً كليا بالضرورة. فالآخر، بوصفه اختلافا دينيا أو ثقافيا، يشكل أفقا للذات، وأحيانا جزءا من النظرة إلى الذات، سواء تقدم باعتباره شريكاً مسالماً أو في هيئة كيان غازٍ، أو في صفة محتل متغطرس، أو مفاوض مهادن، أو تقدم إلى مساحة الوعي كاختلاف جسدي أو ثقافي. . .إلخ. المهم أن الآخر حاضر، وبكيفية وجودية، في المجال العام للوعي بالذات، ولذلك فهو يمثل، وبشكل مفارق أحياناً، موضوع إغراء ومصدر حذر وحيطة في نفس الآن. يبدأ الآخر حين يبرز الوعي باختلافي، وينتهي عندما نعترف، هو وأنا، بكوننا نشكل ذواتاً مغايرة، كما يقول "بول ريكور"[1] بهذه الطريقة نحتاط من التحديدات النهائية ومن كل أشكال التماهي، الحقيقية، التبسيطية أو الوهمية.

إلا أن هذه البداية، أي بداية تشكل الوعي بالاختلاف بتحريض وجود الآخر[2]، وتلك النهاية ـ النسبية في كل الأحوال ـ المتمثلة في الاعتراف التذاوتي

(1) Paul Ricoeur; Soi-même comme un Autre, Edition du seuil, Paris 1990, P.167.

(2) نستعمل لفظة الآخر بالمعنى الذي يحدده لسان العرب حين يقرنه بمفهوم الغير. يقول "والآخر بمعنى غيره". ثم في إشارته للآية: "فآخران يقومان مقامهما، فسّره ثعلب فقال: فمسلمان

بالمغايرة، تتمان ـ أي البداية والنهاية ـ على صعيد الوعي والاعتراف، بشكل عام، في شروط ثقافية وسياسية ذات طبيعة صراعية، بل ومرتبطة، في كثير من الحالات، ببعض مظاهر العنف والعدوانية.

فكيف تشكلت النظرة القرآنية للآخر؟ وماهي المواصفات الوجودية التي يمنحها القرآن لـ "ذاتية" المسلم بوصفه إنساناً جديداً يمتلك وعياً وانتماءاً يميزانه عن مختلف أصناف "الآخرين" الذين يستحضرهم النص؟

1 ـ الذاتية، المغايرة والتذاوت

بفعل عملية "الدفع" الكبرى التي تساوقت مع الدعوة النبوية، تخلخلت أمور شتى واهتزت تصورات مختلفة كانت مستريحة إلى اطمئنانها في فضاء الجزيرة العربية. فالواقع الفسيفسائي الاجتماعي والعقائدي، لم يكن من الممكن أن يستجيب لمشروع جديد إلا من خلال الرفض والسلب. وكأن "الذاتية" الإسلامية كان لزاما عليها أن تتحدد بالنفي وضمن سياق صراعي متأجج أعطى للفوران الإسلامي كل المدى الضروري لبناء هوية دينية وثقافية واجتماعية مغايرة. يرى البعض أن نجاح الإسلام، في بداياته، على الرغم من التحديات الكبرى التي واجهها والأخطار التي هددت رسالته، لا يمكن أن تدرك أبعاده الجوهرية إلا في ضوء "التغييرات المهمة التي أدخلها على مفهوم الإنسان"[(3)].

هل يتعلق الأمر بالإنسان بوصفه وحدة قائمة الذات، وفرداً يحوز استقلالية قياساً إلى الجماعة؟ أم أن هذا المفهوم يحيل على فهم تذاوتي للإنسان ضمن تصور جماعي كلي؟

حمل الإسلام نظرة دينية للعالم وللإنسان. فالله خلق الكون والطبيعة والإنسان. وسخر السماوات والأرض للإنسان للانتفاع بها اعتماداً على ما يتمتع به

يقومان مقام النصرانيين يحلفان أنهما اختتانا ثم يرتجع على النصرانيين، وقال الفراء: معناه أو آخران من غير دينكم من النصارى واليهود وهذا للسفر والضرورة لأنه لا يجوز شهادة كافر على مسلم في غير هذا. "أما حين يشير ابن منظور للفظة "غير" فإنه يستدعي مفهوم الاختلاف إذ يقول "تغايرت الأشياء: اختلفت". ونحن نستعمل اللفظتين معاً باعتبارهما مترادفتين.

(3) Joseph Chelhod; **Introduction à la sociologie de l'islam, de l'animisme à l'universalisme**, Ed. Besson-chantemerle, Paris 1958, P.147.

من قدرة على التمييز والتدبر، وحدد له نمطا سلوكيا وعمليا يتقدم فيه الآخر باعتباره يختلف باختلاف انتمائه واعتقاده وموقفه. أي أن كل الأمور ينظر إليها من زاوية دينية وتُعاش داخل وجدان يعطي للبعد القدسي قيمة مطلقة. لكن الأصالة الاعتقادية في الإسلام لا تتمثل في "التسليم" الساذج بالقول الجديد وإنما في الدعوة إلى ربط مضامين الاعتقاد بتفاصيل الحياة. واستلزم ذلك في سيرورة الرسالة، وإقامة مسافة جذرية إزاء ما كان سائداً وقتئذ من عقائد وتصورات وعلاقات، وبالتالي صياغة وعي جديد بالذات وبالآخر. هناك من يعطي أهمية خاصة للمفهوم الفردي للمسلم، أي "أن تعيش كمسلم هو، أولاً وقبل كل شيء، أن تتمكن من الذات بوصفها وعيا مجسداً وملتزما في العالم قصد البحث عن الأصالة الشخصية.. أي أن كل واحد مكلف بتغيير نفسه من خلال تغيير العالم وإصلاحه في كل المجالات حسب سنن الله"[(4)]. و"بروز الشخص"[(5)] في الإسلام لا يعني الإنشداد إلى فهم فرداني للإنسان، لأن التصور القرآني انطوى على أنماط متنوعة من التعبير الوجودي عن الشخص. فهو يمتلك قدرة على المبادرة والاختيار والتدبّر. ويحوز "استقلالا نسبيا"[(6)] قياساً إلى الجماعة. والشخص هو كل كائن بشري كيفما كان جنسه ولسانه ولونه إذ "لا فرق بين عربي أو عجمي" اللهم إلا على صعيد الاعتقاد والملة. ولأن النبي بعث إلى كل الناس، و"ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله خاتم النبيين"[(7)]. وبعث "إلى كل أحمر وأسود"[(8)]. فالشخص، في التصور القرآني، يحضر من خلال الكائن، إنه "الكائن في تشخصنه.. والشخص يتضمن الكائن من حيث كونه يتخطاه"[(9)]. والاستقلالية النسبية التي يحوزها الشخص لا تكتسب دلالاتها الفعلية إلا ضمن علاقات تذاوتية، أي داخل "أنا جماعية" تحتضن الذوات المختلفة، في تجلياتها المتشخصة، في توازن بين الخاص والعام وبين الذات والآخر. فالإقرار بالأنا أو بالذات هو تأكيد على وجود الآخرين، والأنا تحوز استقلالها النسبي

---

(4) Mohamed Aziz Lahbabi, Le personnalisme musulman, Ed. PUF, Paris,1964, P.4.

(5) Joseph Chelhod, op.cit. P147.

(6) M.A. Lahbabi; op.cit, P.5.

(7) الأحزاب / 40.

(8) في صحيح مسلم، عن رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، نفس المعطيات السابقة، ص 42.

(9) M.A. Lahbabi, op.cit, P.20.

داخل ترابط متشابك مع النحن. ينسحب هذا الفهم القرآني للتذاوت، بكل ما يفترضه من شحنة رمزية، على البسيط والمعقد، الخاص والعام، العرب والعالم. ذلك أن التصورالقرآني موجه بمثال تحرّكه الدعوة النبوية في اتجاه الشمول و"تضرب بجذورها في أعماق الأشواق التاريخية للبشرية"[10]. فالنبي رسول الجميع، وبلاغه لا يقتصر على العرب من الناس بقدر ما يصر على القول بأنه "رسول الله إليكم جميعا"[11]. وهو وإن كان واحد من "الآميين" العرب، أي "رسولا من أنفسهم"[12]، فهو حسب الخطاب الإلهي، مرسول إلى كافة الناس "بشيراً ونذيراً"[13].

تضمن هذا التصور الشمولي للمثال القرآني، أيضاً، إدراكاً لافتا للإختلاف، بين الكائنات والأجناس واللغات والعقائد. فهناك اختلاف بين الذكر والأنثى[14]، بين الألوان واللغات[15] وبين الكافرين والمؤمنين[16]، لكن قاعدة التذاوت هي حجر الأساس في الاجتماع البشري وهي التي تحدد هذا التصور. والتذاوت في التصور القرآني تعارف وترابط تسنده معايير وضوابط أخلاقية تأتي التقوى في طليعتها[17]. وقد اعتبر الأستاذ رضوان السيد أنه "إذا كان القرآن قد نظر إلى الوضع البشري في القرن السابع الميلادي باعتباره وضعاً ناضجاً للتصحيح والتطوير باتجاه الأمة (الجامعة للشعوب والقبائل)، فإن النبي حامل القرآن لم يكن يمكن أن يفهم نفسه ودعوته إلا في السياق ذاته، سياق استمرارية المثال، مع شموله، وسياق الخاص (العربي) الذي يطمح إلى الانضواء في العام والتوحد معه (أمة الإسلام)"[18].

تسمح شمولية النص القرآني بأكثر من تأويل. فإذا كان البعض يعطي أهمية

---

(10) رضوان السيد، نفس المعطيات السابقة، ص 41.

(11) الاعراف ـ 158.

(12) آل عمران ـ 164.

(13) سبأ ـ 28.

(14) و"أنه خلق الزوجين الذكر والأنثى" (النجم ـ 45).

(15) و"اختلاف ألسنتكم وألوانكم" (الروم ـ21).

(16) والقرآن مليئ بالآيات التي تقيم الفوارق بين المؤمنين والكافرين.

(17) "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم. إن الله عليم خبير" (الحجرات ـ 13).

(18) رضوان السيد، نفس المرجع السابق، ص 38.

خاصة لبروز مفهوم الفرد أو الشخص، والبعض الآخر يسلم بهذه الأهمية لكن ضمن علاقات تذاوتية مع الآخرين، فإن من المفسرين والدارسين من يؤكد على أولوية الجماعة والأمة في التصور القرآني، إذ ليس للفرد المؤمن، حتى ولو نطق بالشهادة بضمير المتكلم وبإقرار شخصي اتجاه الله، أن يحوز استقلالا ذاتيا إزاء الجماعة. إذ هناك تماهيا مطلقا بين الدين والجماعة، بل تداخلا قويا بين مصالح الدين وجماعة المسلمين[19]. ومهما كان التباين في تأويل طبيعة التصور الذي يحمله القرآن للفرد، للجماعة وللآخر، فإن مفاهيم الفرد والجماعة تتحدد في ضوء فهم تذاوتي لافت للعلاقة التي تحكمها. من جهة أخرى فإن اختلاف الإدراك القرآني للجماعة نظراً لاختلاف السور المكية والمدينية، يجعل من هذه المفاهيم "لا تبدو في كثير من الأحيان واضحة من حيث السياق، بحيث يصعب تحديد المقصود منها في قلب الفقرة التي ترد فيها"[20].

ولأننا سوف لن ندخل في تفاصيل التباينات الموجودة بين المفاهيم المتعددة للجماعة في القرآن نظراً لتوفر دراسات في الموضوع، فإننا سنولي اهتمامنا، بشكل أساسي، للتصور القرآني للمغايرة وللاختلاف، أي للأشكال التي يحضر بها الآخر في هذا التصور. ولاسيما على صعيد الاختلاف الديني.

أول ما يثير انتباه قارئ القرآن هو إلحاحه المتكرر على شمولية ووحدة الاعتقاد لدى "أهل الكتاب". فالقرآن ينظر إلى النصوص المنزلة بوصفها صيغاً لكتاب واحد. "قولوا آمنّا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم. **لا نفرق بين أحد منهم**؛ ونحن له مسلمون"[21]. ميلٌ توحيدي جارف ومصدر إلهي واحد بالنسبة للأديان السماوية. والنبي محمد، مثل الأنبياء السابقين، استجاب للأمر الإلهي[22]، وجسد هذا الأمر في سيرورة عقائدية واحدة: "يا أيها الذين آمنوا،

---

(19) برهان غليون، نفس المرجع السابق، ص 66.

(20) رضوان السيد؛ **مفاهيم الجماعة في الإسلام**؛ منشورات رسالة الجهاد، الطبعة الأولى؛ طرابلس، 1985.

يتناول الأستاذ رضوان السيد بكثير من الدقة في هذا الكتاب مفاهيم الجماعة في القرآن، ويواكب تحولاتها الدلالية حسب السياقات و"أسباب النزول".

(21) البقرة ـ 136.

(22) "قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم" (أنعام ـ 14).

آمنوا بالله ورسوله، والكتاب الذي نزّل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلالا بعيداً"[23]. وحي واحد وإيمان واحد ومصدر واحد. بل إن القرآن موجود في زبر الأولين وفي "الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى"[24]. فالقرآن لا يمثل مجرد امتداد للنصوص المنزلة السابقة، لأنه تعبير آخر عن الوحي الرباني بلغة مختلفة. بل إنه تفصيل للكتاب الواحد، إذ "ما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله، ولكن تصديق الذي بين يديه، وتفصيل الكتاب، لا ريب فيه، من رب العالمين"[25]، "وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلا"[26]. تأكيد القرآن على هذه الحقيقة، إثبات لكون النبوة والوحي يلتقيان على قاعدة المصدر الإلهي والتوحيد العقائدي. لا يستساغ التمييز بين الأنبياء ما دام الأمر يتعلق برسالة واحدة يتم التعبير عنها بصيغ مختلفة في إطار الكتاب الواحد: "أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السماوات والأرض طوعا وكرها... قل آمنّا بالله وبما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون"[27].

وعلى الرغم من وحدة الوحي والنبوة والنص، فإ القرآن يمثل، مع ذلك، صيغة عربية "للكتاب"، لأن الله جعله "قرآنا عربيا"[28]، وأنزله "حكما عربيا"[29] يخاطب العرب ويدعوهم لمعانقة رسالة نبي عربي منّ الله عليهم" إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم... ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين"[30]، ذلك أن الله يبعث "في كل أمة رسولاً"[31]. أي أن الوحدة

(23) النساء / 135.

(24) الأعلى ـ 18. 19.

(25) يونس ـ 37

(26) أنعام ـ 114.

(27) آل عمران ـ 83ـ 84.

وفي سورة الرعد: "ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب، يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب" (38ـ39)

(28) الزخرف ـ 2.

(29) الرعد ـ 37.

(30) آل عمران ـ 164. وجاء في سورة البقرة: "كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون" (151).

(31) النحل ـ 36.

التأسيسية للاعتقاد والانتساب المشترك لنص قدسي واحد، لا يعني البتة غياب وجود اختلافات في اللسان والألوان والثقافات. وما دام الأمر كله مرهون بمشيئة ربانية، على اعتبار أنه لو أراد أن يجعل من الناس "أمة واحدة" لفعل. لأن قدرته لا متناهية، إلا أن النبي محمد، وعيا منه من خلال الوحي بحقيقة التغاير المنبث في الواقع والجماعات والثقافات، أكد على أن "لكل جعلنا منكم شِرعة ومنهاجاً"[(32)].

يندرج الوعي هنا ضمن تصور شمولي للاعتقاد والمقدس. ينحدر النص القرآني من شجرة نسب دينية تتخذ من التوحيد منطلقها وغايتها، إلا أنه لا ينفك يدخل شيئا من النسبية على هذه الوحدة. صحيح أن الكتاب واحد، معبّر عنه بصيغ متعددة، لكن لكل أمة رسول، ولكل ثقافة معاييرها وأنماط تدبير شؤون حياتها. لهذا السبب يبدو أن الارتباط بالنص القرآني يفيد، بشكل كبير، في استجماع عناصر الرؤية المتحكمة في النظرة إلى الآخر، لكن الاعتبار الفينومينولوجي يفرض نفسه، أيضا، على أكثر من صعيد. فضلا عن الأسباب الواقعية التي كانت وراء نزول هذه السورة أو تلك، وهذه الآية أو تلك. فالعالم المصطلحي القرآني غزير، ويواجه المرء، أحياناً، سوراً تضم "مصطلحات ومفاهيم كثيفة، عدداً ومضامين، وليس بالوسع تعليل ذلك تعليلا مقنعاً"[(33)]. ولأن للآيات القرآنية أسباباً تكمن وراء نزولها ومعطيات، واقعية في كثير من الأحيان، تملي هذا الأمر والحكم أو ذاك، فإن النبي محمد وجد نفسه في موقف دفاعي أو هجومي ضد الأعداء والخصوم والجهات التي لم يكن في مصلحتها إقامة اجتماع جديد على هدي صيغة عربية للكتاب. وجد هذا التوتر أصداءه في داخل نسيج النص القرآني. فالانتقال التاريخي من مكة إلى المدينة، وتوفير شروط إنجاح عملية الهجرة وتأمين نوع من الاحتضان البشري للدعوة ضمن واقع مناوىء وعدائي، كل ذلك انعكس على أسلوب النظر إلى الآخرين، حيث غدا موقف الآخر ـ باختلاف انتمائه الاجتماعي والعقائدي ـ من الدعوة الجديدة المقياس المحدد للحكم عليه. فالرسالة النبوية خلخلت واقع العلاقات السائدة. فرقت المهاجرين عن "قريش"، وميزت العرب عن غيرهم ـ بحكم أن الرسول منهم

---

(32) المائدة ـ 48.

(33) رضوان السيد، مفاهيم الجماعة في الإسلام، ص 39.

ونزل القرآن بلغتهم ـ، وتمكنت من جذب الأنصار إليها عن طريق فك ارتباطهم عن السائد في المدينة. ويشير رضوان السيد، استناداً إلى تفسير الطبري، إلى الجماعات التي تشكلت عشية وفاة النبي، وهي "مؤمن مهاجر، وأنصاري، وأعرابي مؤمن لم يهاجر. . . والرابعة: التابعون بإحسان. فالفئتان الآخيرتان جديدتان، لا تلغيان فضيلة، الأولى والثانية، لكنهما تحوّلان مصطلح المسلمين. وقد بدا هذا في عالم المصطلح القرآني بوضوح بعد فتح مكة"(34).

وأما مصطلحا "النصارى واليهود فهما مدنيان، واستعمل مفهوم "أهل الكتاب"، لأول مرة، في الفترة المكية الأخيرة، إلا أنه سيتكرر استعماله، بشكل متواتر، في الفترة المدنية الأولى للإشارة إلى اليهود والنصارى، وإن كان القرآن اتخذ من اليهود، عند بداية استقراره بالمدينة، قضيته الكبرى، سواء بالدعوة إلى التقارب والتعارف على هدي الصيغة العربية الجديدة للكتاب أو لمّا استعرَ الصراع معهم والدخول في مواجهات مسلحة ضدهم. في هذا الوقت "يتراجع مصطلح" أهل الكتاب" لمصلحة مصطلحي "هود" و"نصارى" مع امتداح النصارى دون الكف عن مجادلتهم نهائيا. ثم تأتي المرحلة الثالثة ليجري جدلٌ مع النصارى واليهود معاً، ومنذ نحو العام السابع للهجرة (بداية المرحلة الثالثة) يتراجع مصطلحا النصارى واليهود لمصلحة مصطلح "أهل الكتاب" و"الذين أوتوا الكتاب" من جديد وحتى نهاية حياة النبي"(35).

2 ـ الآخر وجدلية الاعتراف والإقصاء

مثلت قريش وفئات اليهود بالمدينة أكبر قوتين ناوءتا وقاومتا الدعوة المحمدية. وعبرتا عن ذلك بشتى الطرق والوسائل. بالمؤامرات والعنف المسلح. وبقدر ما اتبع النبي محمد أسلوب الدعوة والإقناع في مخاطبته لقريش، في مختلف المراحل، أو لليهود، فإنه لم يكن يتردد في اللجوء إلى العنف لحماية الرسالة ولتأمين شروط امتدادها في الإنسان والمكان. ولأن ما يهمنا، بالدرجة الأولى، في هذا المقام هو طبيعة التعبير عن الاختلاف الديني والكيفيات التي نظر من خلالها النص القرآني إلى اليهود والنصارى، فإننا سنركز على تحولات التصور

(34) نفس المرجع، ص31، التشديد من المؤلف. كانت هناك جماعات أخرى لم تذكر في هذا النص ومنهم "المخلفون" و"المنافقون" . . .إلخ.

(35) رضوان السيد، نفس المرجع السابق، ص 32.

القرآني والأحكام التي صاغها عن المغايرة الدينية.

كانت الدعوة، في البدء، نداءاً مسالماً للانضمام إلى التعبير الجديد عن التوحيد. وهو أسلوب من التواصل يعطي الأولوية لشمولية المثال ولوحدة المصدر والهدف، ولهذا قال تعالى عن طريق نبيه "..ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون. الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون"[36].

يتعلق الأمر بالدعوة إلى الانضمام إلى الرسالة الجديدة، والتحررمن ثقل العقائد والطقوس العتيقة، والانخراط في حركة التنوير الإسلامي. وبحكم الإنصات اللافت لواقع الجزيرة، الاجتماعي والعقائدي، وما يتميز به من توترات وانقسامات، فإن النبي أدرك إلى أي حد يمكن لندائه أن يجد له صدى لدى الجماعات التي يوجه لها الخطاب. فدعوة أهل الكتاب إلى الإسلام لم تكن جزافية، لأن بعض اليهود اعتنق الإسلام ومنهم أحبار وأعيان، ولكنه يعي، في نفس الآن، أنهم "ليسوا سواء، من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون"[37]، ومنهم من يخون العهد ويعمل، بكل ما في وسعه، للتشويش على الدعوة بل وعلى تخريبها: "وإمّا تخافنّ من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء، إن الله لا يحب الخائنين"[38]. ولكي لا ندخل في تفاصيل الاستجابة والاقصاء، سيما مع اليهود في المدينة، وتطورات النزاع مع بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير، والحروب المتعددة التي خاضها الإسلام ضد اليهود، فإننا سنقف عند الأحكام التي أصدرها القرآن في حق اليهود[39] والصور التي ركّبها عنهم.

---

(36) الأعراف ـ 156 ـ 157.

(37) آل عمران ـ 113 ـ 114.

(38) الأنفال ـ 58.

(39) البقرة ـ 89 ـ 90.

وفي سورة النساء : "يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزّلنا مصدّقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردّها على أدبارها، أو نلعنهم كما لعنّا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا"(47).

فبعد لحظة من المناظرة بين النبي واليهود، ومحاولتهم زعزعة "فوران" الرسالة المحمدية بالتقليل من أهميتها وقيمتها نظراً لكونهم يحوزون نصّا مقدساً يمنحهم صفة "الشعب المختار"، وعلى الرغم من أن النبي ما انفك يقدم دعوته باعتبارها نسخة عربية للكتاب المقدس واستمراراً للتوحيد الإبراهيمي، بعد هذه اللحظة وجد النبي نفسه أمام رهان حاسم، إما أن يقتنع اليهود بالرسالة وأن يحتضنوها في المدينة، وإمّا الدفاع عنها بتحييد الخطر اليهودي وتحجيمه. وقد عبّر القرآن عن هذه الوضعية حين قال : "ولما جاءكم كتابٌ من عند الله مصدّقٌ لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا، فلمّا جاءهم ما عرفوا كفروا به، فلعنة الله على الكافرين. بئس ما اشتروا به أنفسهم : أن يكفروا بما أنزل الله بغياً أن ينزّل الله من فضله على ما يشاء من عباده فباءوا بغضبٍ على غضب وللكافرين عذاب مهين"[40].

واعتباراً للخلاف المبدئي الذي تأسس بين الدعوة الناشئة واليهود وصراع الوجود الذي تمخض عنه، بدأت الصور السلبية تعبّر عن نفسها في القرآن. فاليهود لا يمكن الائتمان إلى صداقتهم، أو الاطمئنان إلى أقوالهم[41]، لذلك يجب على المسلم التمييز بين من يكن له السوء ويعمل على الإيقاع به ومن يسالمه فعلاً. ثم إن الجشع اليهودي يجعل منهم مشدودين إلى الاعتبارات المصلحية المادية الآنية ويقدسون المال بشكل مرضي ينسيهم إيمانهم،[42] بل إنهم يتعاملون مع الآخرين بغطرسة وتبجح كبيرين بدعوى الأفضلية التي منحها الله لهم[43]. إلا أن القرآن لا ينظر إلى هذا الادعاء بالأسلوب الذي يقدمه اليهود، بل يجعل من السلوك الإنساني

---

(40) "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً ودّوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بيّنا لكم الآيات إن كنتم تعقلون" (آل عمران ـ118) ثم "ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيض" (آل عمران ـ119).

(41) "فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيبات أحلّت لهم وبصدّهم عن سبيل الله كثيراً. وأخذهم الرّبا وقد نهوا عنه وآكلهم أموال الناس بالباطل" (النساء ـ 160ـ 161).

(42) "يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين. واتقوا يوما لا تجزئ نفسٌ عن نفسٍ شيئا ولا يُقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدلٌ ولا هم ينصرون. .(البقرة ـ 47 ـ48).

(43) "وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه، قل فلم يعذبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق، يغفر لمن يشاء ويُعذّب من يشاء" (المائدة ـ 18).

مقياس الفضيلة ويترك لله، وحده، سلطة الحكم على ذلك، سيما وأن البشر متساوون[44]. كما أن اليهود يتميزون بجبن لا مثيل له، يتسترون عليه باتباع سلوك التآمر والخيانة والغدر[45]. لا التزام لهم ولا عهد يمكن الدخول معهم فيه. فهم نكلوا بالأنبياء وبالرسل وما بالك بالناس العاديين، "أوكلّما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون"[46]. ثم إن لهم ميلٌ غريب نحو بث الفوضى وخلق الفتن وإشعال الحروب[47]، لا يحركهم في ذلك أي شعور بالذنب أو الندم، إذ يخططون لذلك ببرودة دم لا مثيل لها[48]. وحين تقرر تغيير القبلة من القدس إلى مكة، وما تلى هذا القرار من مناقشة مع اليهود، اعتبروا المسألة موجهة ضدهم وتصرفوا بوقاحة جعلت النص القرآني ينعتهم بالسفاهة[49].

أحكام ونعوت وصور عديدة تشكلت داخل النسيج القرآني بخصوص اليهود. وقد تمت صياغتها في سياق تميز بتوتر بالغ الشدة، فالأمر كان يتعلق بصراع وجودي بين الدعوة الناشئة والنفوذ اليهودي في المدينة. إلا أن التصور القرآني لليهود لا يبدو أنه تحدد بفعل هذا الصراع فقط، أي جراء الملابسات الواقعية التي حكمت العلاقة بين الرسالة النبوية الجديدة والتركيبة اليهودية. ذلك أن في الأحكام

---

(44) "ضُربت عليهم الذلّة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله، وضربت عليهم المسكنة، ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون" (آل عمران ـ 112)

(45) البقرة ـ 100

(46) "كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله، ويسعون في الأرض فساداً" (المائدة ـ 64)

(47) "ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة" (البقرة ـ 74)
ويقول "من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً، ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون" (المائدة ـ32)

(48) "سيقول السفهاء من الناس : ما ولاّهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل : لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم" (البقرة ـ 142)

(49) من الناحية الاصطلاحية يرى رضوان السيد أن "النصارى" ومفردها "نصراني" فيظهر السياق القرآني آخذاً لها من "أنصار عيسى" التي ترد في سورة الصف. لكن اللغويين يذكرون احتمالا مفاده أخذها من الناصرة المستقر الذي ولد فيه المسيح. ويظهر علماء أسباب النزول ميلا لإعادة تحوّل المسلمين عن التمييز بين النصارى واليهود إلى قصة المباهلة التي أبى الراهبان النجرانيان (العاقب والسيد) فيها الاعتراف بنبوة النبي (ص)، وفضلا دفع الجزية، من هنا ـ في نظر هؤلاء ـ ضمّ مصطلح "أهل الكتاب" في المرحلة المدنية الوسطى ثم الأخيرة اليهود والنصارى على حد سواء". رضوان السيد، نفس المرجع السابق. ص 33

القرآنية ما يتجاوز منطق أسباب النزول ليستثمر صوراً ونعوتاتهم الجوانب السلوكية والعقائدية والميثولوجية في نمط الحياة اليهودية والعلاقات التي تجمعهم مع الجماعات والعقائد الأخرى.

إلحاح القرآن على اعتباره نسخة عربية للكتاب، والنظر إلى "أهل الكتاب" بوصفهم ينتسبون لسلالة دينية واحدة تعود في أصلها إلى التوحيد الإبراهيمي، لم يمنعه من إصدار ما يستحقه الآخر من أحكام سلبية، وما يتميز به من صفات أو يتخذه من مواقف تعادي الوهج الرسالي المحمدي، وتعاند امتداده في فضاء الجزيرة العربية. فاللقاء العقائدي الجوهري المشترك لم يكن ليشكل عائقاً أمام التأكيد على مظاهر الاختلاف الديني والتشريعي مع "أهل الكتاب". فلكل "جعلنا منكم شرعة ومنهاجا".

وإذا كان القرآن قد تضمن صوراً غير إيجابية عن اليهود، فإنه في أكثر لحظات النظر إلى النصرانية[50]، على العكس من ذلك، عبّرت الآيات عن إدراك عميق لأهمية الإنجيل ولصورتي عيسى ومريم، على الرغم من الخلاف المبدئي بخصوص قضايا جدالية عدة. فالإنجيل، عند القرآن، يتضمن "هدى ونور"، وهو، بذلك، لا يختلف، من حيث الجوهر، عن القرآن.

وإذا كان الوحي النبوي يندرج ضمن التاريخ الإبراهيمي التوحيدي، ويعتبر والقرآن تعبيراً عربيا عن الكتاب، فإنه لم يتردد في كشف عيوب ومثالب وسلبيات بني إسرائيل من أهل الكتاب نظراً لانحرافهم عن الرسالة الأصلية وزيغهم عن المثل الكبرى التي دعت إليها الوحدانية. وأما الموقف القرآني من المسيح، فقد منحه ميزة في غاية الاستثناء، إذ اعتبره نبيا مؤيداً بروح القدس[51]، مفضلاً بينهم من خلال الكلام الرباني والدرجة في التقدير[52]. يحوز نبي النصارى موقعا متفرداً في تراتبية الأنبياء. فالله انتقاه وأوحى له الإنجيل[53]، وجعل فيمن أتبعه "رأفة

(50) "وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس" (المائدة ـ 110).

(51) "تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلّم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وأيدناه بروح القدس" (البقرة ـ 253).

(52) "وقفينا بعيسى ابن مريم وأتيناه الإنجيل" (الحديد ـ 27).

(53) الحديد ـ 27.

ورحمة ورهبانية" ومنهم من لم يراع حق قدر رسالته و"كثير منهم فاسقون"[54]، بل ووقف في وجه من اتخذه ربًا أو رفعوه إلى مرتبة التماهي مع الله[55].

وإذا كان اليهود اتخذوا موقفا عدائيا من الرسالة المحمدية وتآمروا عليها، مثلهم في ذلك مثل المشركين، فإن النصارى عبّروا عن مودة وتعاطف مثيرين، وعلى أعلى مستوى من التراتب الديني[56]. هناك قواسم مشتركة عدة بين الإنجيل والقرآن. فهما نتاج الوحي ويتضمنان "الذكر الحكيم" ويشتملان على الحق[57]، ويحتويان النور والهدى ويمثلان رحمة للعالمين. .إلخ. هذا الاتفاق في الأصل، والالتقاء في المقصد والعمل المشترك على احترام أحكام الله، يلزم كل المؤمنين، ومنهم النصارى، على التحرر من الإيمان بأن "الله هو المسيح ابن مريم" أو "أن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إلهٌ واحد"[58]، ذلك أن المسيح كان رسولا مثل الرسل الذين سبقوه، ونبيا موحى إليه، و"أمه صديقة كانا يأكلان الطعام"[59].

بعد استعراض بعض الصور القرآنية المتعلقة باليهود والنصارى، والتي تعبِّر، بأساليب مختلفة، عن الموقف الديني والسياسي الذي وجدت الدعوة المحمدية نفسها في مواجهته، يمكن القول أن هذا الموقف يجد بعض مسوغاته في أسباب النزول وفي ملابسات الصراع الذي اقتضته شروط التمدد في الفضاء والتأثير على الوجدان. كما يجد تفسيره في الكثافة الرمزية والثقافية التي يتميز بها النص القرآني.

فالنظرة التي يحملها القرآن لليهود والنصارى، بتفاوت مضامينها وحيثياتها،

---

(54) "وقال المسيح يا بني إسرائل اعبدوا الله ربّي وربكم" (المائدة ـ 72).

(55) "ولتجدن أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يتكبرون" (المائدة ـ 82).

(56) "إن الله نزّل الكتاب بالحق" (البقرة ـ 176).

(57) المائدة ـ 73.

(58) المائدة ـ 75.

(59) "ولاتجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ـ إلا الذين ظلموا منهم" (عنكبوت ـ 46).
ولهذا السبب يعتبر محمد حسين هيكل أن النبي جمع بين "الرسول والسياسي والمجاهد والفاتح"، "حياة محمد"، مصر، ط4، القاهرة 1947ـ ص190. نفس الملاحظة يسجلها ماكسيم رودنسون، بطريقته الخاصة، حين يؤكد على أن النبي محمد جمع في شخصه "المسيح وشارلمان".

Maxime Rodinson, Mahomet, Edition du Seuil, 3ème edition, Paris 1974, P.331.

تندرج ضمن تصور شامل للآخر، المختلف دينيا، ذلك أن المخاطبين الذين يوجه إليهم الحديث يمكن تقسيمهم إلى مجموعتين: فئة المؤمنين المقتنعين بالدعوة الجديدة، أي المسلمين بالدرجة الأ ولى، والفئة ـ أو الفئات ـ التي لم تقتنع بالدعوة وتتوزع إلى فريقين : "أهل الكتاب" من يهود ونصارى، والآخرون الذين رفضوا وقاوموا، بكل الأشكال، الانخراط في المسار الإيماني الجديد، وهم الكفار والمشركون.

ومن المعلوم أن حمولات هذا التصور تأثرت، بشكل كبير، بالتحولات التي شهدتها الدعوة النبوية في مكة والمدينةعلى الصعيدين الديني والسياسي. فإذا كان الإسلام المكي قد اندرج ضمن السيرورة الإبراهيمية التوحيدية، حيث أكد على وحدة الأصل والمرجع والانتماء، فإن الإسلام المديني بقدر ما استمر في اعتناق المصدر الكتابي اهتم بالشؤون العملية والتنظيمية ذات الطبيعة السياسية. أي كلما اقتضت شروط الدعوة اعتماد "الحكمة والموعظة الحسنة"، فإنه يحتكم إلى أدوات الإقناع والجدال، أما إذا افترضت تحصينها وحمايتها من مؤامرات الكفار والمشركين، فإن النبي لم يكن يتردد في استدعاء الوسائل الزمنية لضمان انتصار الرسالة. فالمسار الخاص للدعوة نسج نمطاً يقظا من التواصل والتفاعل مع الآخرين، تسالم من يسالمها، وتجاهد ضد من يحاربها[60]. ومن أجل خلق أكثر ما يلزم من التوازن دعى إلى تكوين أمة وسطية[61] ذات تجذر عربي وبلسان عربي، دون تمييز عملي بين ما هو عربي وأعجمي أو التفريق بين الناس بسبب انتماءاتهم الدينية والعرقية. فالاختلاف في الانتماء القومي (عربي ـ أعجمي. . .) لا يعني، ضرورة، اختلافا في الدين، ثم إنه حتى ولو حصل هذا الاختلاف لا يؤدي، حتماً، إلى الحكم على المختلف بالكفر، اللهم إلا إذا أعلن عن ذلك بدون مواربة[62]. وبمعنى آخر حين ألح الاجتماع الإسلامي الجديد على التوحيد ـ

---

(60) "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً" (البقرة ـ 143).

(61) "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (المائدة ـ 69).

(62) "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" (التوبة ـ 6).

العقائدي والاجتماعي ـ لم يلغ الاختلاف داخل نسيجه، شريطة احترام شروط التوازن الذي أقامه الإسلام. فالمؤمنون وأهل الكتاب والصابئون لهم مكانتهم داخل الدولة الناشئة، وأما الكفار والمشركون فالحرب هو عنوان التعامل معهم حتى يرضخُوا لإرادة القوة الجديدة[63]. فهو لا يكتفي بذلك بل ينعتهم بالنجاسة والمطالبة بتجنبهم[64]. وهكذا فالإسلام حين يدعو إلى قتال الكفار من أهل الكتاب فقط، يتخذ من المشركين رهانه الجهادي الأكبر. فهو عبّر عن قابلية لافتة لاحتضان المؤمنين من أهل الكتاب، ضمن شروط خاصة، ولكنه لا يتسامح في حق المشركين والكفار.

صحيح أنه يؤكد على ضرورة قتال "الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون"[65]. اختلف المفسرون لهذه الآية، منهم من رأى بأن المقصود بـ "أهل الكتاب" هنا هم اليهود، وآخرون يعتبرون أن صيغة "أهل الكتاب"، سيما وأنها مقترنة بموضوعة الجزية، تشمل اليهود والنصارى معاً. لكن السؤال الذي تمليه هذه الآية، هو لماذا عبّر القرآن عن تشدّد مفاجئ إزاء النصارى، في الوقت الذي كان ينظر إليهم بإيجابية خاصة ؟.

المثير في الأمر هو أن الآيات التي أعقبت، فضلاً عن نفسها الجدالي تميزت بحدة لافتة. فهم "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحداً لا إله إلا هو سبحانه عمّا يشركون"[66]. هل هذا الحزم، إن لم نقل التشدد، اتجاه النصارى أملته شروط الجدال الكلامي حول التوحيد والشرك؟ أم أن اعتبارات سياسية افترضت هذه الصرامة لخلق أكثر ما يلزم من الضبط داخل الجماعة الجديدة؟ وتركيز القرآن على مسألة الجزية وتنديده بالاستغلال الذي يمارسه أهل الكتاب[67]، هل يندرجان ضمن الموقف الديني أم

---

(63) "يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس" (التوبة ـ 28).

(64) (التوبة ـ 29).

(65) "وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يؤفكون" (التوبة ـ 30).

(66) (التوبة ـ 31).

(67) "يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل، ويصدون عن سبيل الله، والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله" (التوبة ـ 34).

أملتهما اعتبارات براغماتية؟

ليس المهم، عندنا في هذا المقام، ، أن ندخل في تفاصيل وحيثيات هذه المسألة. لأن ما يستقطب انتباهنا، هنا، هو قوة الحكم الصادر على "أهل الكتاب" جملة. غير أن الدعوة إلى تقديم الجزية يمكن أن تؤشر على تساهل ديني وعلى إلزام سياسي. فالاعتراف بالاختلاف الديني يفترض تقديم ثمن مادي وسياسي. والقرآن، في كل الأحوال، لا يتعامل مع كل المنتمين لأهل الكتاب بنفس الأسلوب، ولا يتخذ منهم أعداء دينيين مثلما عليه الأمر بخصوص الكفار والمشركين. لأن المواجهة مع هؤلاء مواجهة دينية شاملة لا تقبل أي تساهل أو تفاوض أو مرونة، فإما الإنضمام إلى الدين الجديد وإما القتال؛ أما "أهل الكتاب"، باختلاف مستويات التزامهم بالكتاب المقدس، فإنهم ينتمون لنفس المصدر ونفس العائلة الدينية التوحيدية. التناقض مع الشرك والكفر ذي طبيعة دينية، في حين أن التناقض الذي يميز العلاقة بين الإسلام و"أهل الكتاب" يفترض التحكم فيه إخضاعهم لمنطق الدولة بدفعهم للجزية وقبولهم بالأمر الواقع الجديد.

كيف تشكل هذا الموقف، الديني والعملي، من الآخرين؟ ما نوع التثاقف الرمزي الذي حصل في سيرورة تكوين الرؤية القرآنية للاختلاف الديني؟ ماهو حجم تأثير الأبعاد الرمزية قياسا إلى المقتضيات الزمنية في تركيبة هذه الرؤية؟ وهل يجوز، انطلاقا مما تقدم، الحديث عن اعتراف حقيقي بالاختلاف وإقرار مبدئي بالمغايرة؟

****

******

***

الاختلاف المتخيل وأسباب النزول

مثل الإسلام لحظة فاصلة في التاريخ، ومنعطفا كثيفا في المعنى والدلالات. فقد أعاد ترتيب الجزيرة العربية أولا والمناطق المحيطة، القريبة والبعيدة، فيما بعد، بطريقة لم تحصل من قبل. وتمكن من بسط سلطة جديدة على انقاض الأنظمة القائمة آنذاك، ولاسيما البيزنطية والساسانية. وخاض، من أجل ذلك، حروباً وغزوات انتهت كلها بإقامة عالم جديد، بل و"بنظام عالمي جديد" وقتها، يبشر بدين توحيدي، وبسلطة سياسية وبنمط علائقي مغاير. وفرض الإسلام بذلك سلطته من خلال إقصاء كل السلط التي كانت تزاحمه أو تعاديه أو تهدده. وإضافة إلى "الفوران" الخاص الذي يميز كل حركة دينية تحمل مشروعاً وجودياً، فإن الإسلام جسّد شغفا متفردا لخلق تركيب جديد. وإذا كان هيغل يرى بأنه "لاشيء عظيم يتحقق في التاريخ بدون شغف"، فإن المد النبوي الجارف منح للدينامية الإسلامية طاقات لا محدودة على الخلق والتمدد والتأسيس.

تقدم الإسلام بوصفه منظومة شاملة. تحمل تصوراً محدداً للعالم وأخلاقية جديدة. تدعو إلى الجمع بين الفهم الميتافيزيقي والعمل على نحت علاقات تذاوتية. وقد تبلورت معالم هذه المنظومة، بالتدريج وضمن سياق صراعي، داخل فضاء اجتماعي وثقافي وعقائدي خاص. كانت فيه الناس تتكلم وتفكر وتؤمن. تتكلم العربية، وغيرها، وتفكر بانتهاج أنماط يتداخل فيها الفكر السحري والديني والأدبي... إلخ وتؤمن بالله (اليهودية والنصرانية) وبالوثنية وغيرها، لذلك لم يكن "بإمكان الكتاب الجديد أن يتجاهل كتب القدماء"[1]. وهو بقدر ما مَوْضَعَ،

(1) Jean -Louis Déclais, **Les premiers musulmans face à la tradition biblique, trois récits de Job**, Ed. l'harmattan, Paris, 1996, P 92.

عقائديا، رسالته ضمن الدين التوحيدي، أسّس، بالمقابل، كيانه ومصيره ضد الآخرين، بالتي هي أحسن أو بالحزم الاضطراري، ولكن "أين تمثل عطاء الإسلام *للتراث التوحيدي؟ وما كانت حاجة الإنسانية، في بداية القرن السابع الميلادي،* إلى نبي جديد في الوقت الذي كانت مكتسحة بالمسيحية في مجالاتها المركزية"[2].

ولدّ هذا السؤال الكبير أجوبة متعددة ومختلفة ومتناقضة. ولأنه ليس، هنا، مجال استعراض مضامين هذه الأجوبة، فإننا نكتفي بالإشارة إلى أن من الناس من اعتبر بأن القرآن مثل، في كل الأحوال، امتدادا واستمرارية للقول التوحيدي[3]، ومنهم من رأى أنه أحدث قطيعة كبرى في العقيدة والتاريخ، ما دام أنه "لا توجد أبداً عودة إلى الوراء في تطور الديانات"[4]. فالديانة التوحيدية كانت في حاجة، بسبب منطقها الداخلي، إلى إلحاح أكبر على الوحدانية وعلى التعالي الربانيين[5].

وسواء أخذ المرء بأطروحة الاستمرارية أو القول بالقطيعة، ماهو تأثير ذلك ـ في حالة الاستمرارية أو القطيعة ـ على التصور القرآني للآخر، طالما أن هذا الآخر تمثل، بشكل أساسي، في النصارى واليهود وفي المشركين والكفار؟ وهل يجوز الحديث عن تثاقف رمزي بين المصادر التوحيدية لأهل الكتاب؟

1 ـ الجذر المشترك واختلاف التأويل

إذا كانت الديانات التوحيدية، من يهودية ومسيحية وإسلام، تنتمي للسلالة الإبراهيمية ولمصدر ديني واحد، فإن وجودها في ذاته يكفي للإقرار باختلافات على أصعدة عدة، وبتنافس فعلي فيما بينها. فهي حين تقول بالانتماء لنفس التراث، وتسلم بإله واحد وتتناول نفس الموضوعات بخصوص وجود الله وخلق العالم وتاريخ الأنبياء، والطقوس الدينية (صلاة، صيام، زكاة..) والمعاملات الأخلاقية (من أوامر ونواهي) واليوم الآخر، ومصير المؤمنين والكفار... حين تؤكد على كل ذلك، بشكل شبه متقارب، فمعناه أن الأمر يتعلق بخلافات في

---

(2) Hichem Djaït; **La grande discorde, religion et politique dans L'Islam des origines**; Ed. Gallimard, Paris, 1989, P.34.

(3) التيار الغالب في الاستشراق التقليدي لا يخرج عن دائرة هذا الادعاء.

(4) Hichem Djaït; op.cit. P.34.

(5) Ibid. 34

التأويل. فالقرآن أكد، أكثر من مرة، على الروابط الموجودة بينه وبين الكتاب، وأقرّ بالنصوص السابقة عليه، لكن على أساس أن النص القرآني يمثل التتويج الأمثل للتعالي التوحيدي، والتعبير العربي الأبرز عن الحقيقة النبوية.

لا شك أن المسألة تفترض منهجا متعدد الاهتمامات لمواكبة انتقال الأفكار والصور، ولدراسة الحمولات الرمزية للنص في علاقتها باللغات السائدة في ذلك الوقت. وما دام القرآن يمثل المرجع الأسمى للتصور الإسلامي للعالم وللآخر، فإنه يعلن في كثير من الآيات انتسابه للمصدر التوحيدي، بل وتثاقفه مع النصوص التي سبقته[6]، ولكنه أوحي إليه بوصفه نبيا عربيا بلسان عربي[7] مُرسَلا "للناس كافة" وللعرب بالدرجة الأولى. ومنذ بدايات الوحي لم يتردد النبي في الإشارة إلى أهمية العلم والمعرفة بالنصوص السابقة، إلى دورالكتابة والدراسة في الاعتقاد[8]. ومن ارتاب من دعوة النبي فإنه يحيل، بوضوح شديد، على الذين سبقوه في الاتيان بالحق، "فإن كنت في شكٍّ مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك"[9]، فالشك في القرآن، وفي النبوة المحمدية هو شك عام يطال كل الصيغ التوحيدية التي سبقته، لأنهم ينتمون لشجرة انتساب واحدة، وكان من المفروض أن لا يحصل الشقاق والاختلاف والفرقة[10]. إلا أن التحريف أصاب النصوص والأفعال. وكان من اللازم أن يأتي "خاتم النبيين" لتصحيح الانحراف واستعادة الحقيقة الإلهية التي أضاعها اليهود والنصارى. فاليهودية الحقة والنصرانية الحقة لا يتعين البحث عنهما في الثوراة والإنجيل كما عرفهما الناس زمن النبي بسبب كونهما تعرضتا للتحريف والتعديل، بل إن حقيقتهما توجدان في النص القرآني. ولأنه أتى بمشروعية جديدة تدعو إلى الحقيقة الحقة، فإن الآخرين لم يكن من المتوقع أن يستقبلوا الدعوة المحمدية بإيجابية مطلقة. وهكذا نعت، كما

---

(6) "إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى" (الأعلى ـ 18و19)

(7) "وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين، وأنه لفي زبر الأولين" (الشعراء ـ 192ـ193ـ194ـ195ـ196) .

(8) "ألم لكم كتاب فيه تدرسون" (القلم ـ 37) وأيضا "ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير" (لقمان ـ 20).

(9) يونس ـ 94

(10) "شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذين أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه" (الشورى ـ 13)

ينقل ذلك النص القرآني، بكل النعوت للانتقاص من "فورانه" النبوي، والتقليل من شأن شغفه الديني. واعتبروا أنه مسّ بجنون، أو ضحية تأثير شيطاني، وكذب صراح أو مجرد أوهام و"أضغاث أحلام" أو أنه استنسخ ما سبقه من نصوص، بل وأعاد صياغة "أساطير الأولين".

لم يتردد الخطاب القرآني من رصد كل الاعتراضات التي واجهته، ونقل الجدال الذي دار بين النبي وأهل الكتاب وحتى الكفار والمشركين. والمعلوم أن مشكلة العلاقة بين القرآن والتراث التوحيدي، اليهودي والنصراني، تم تناولها من زوايا مختلفة، غالباً ما عبّر فيها الباحثون الغربيون عن "مواقف شقية"[11] تستهدف الانتقاص من أصالة المشروع النبوي. إلا أن ذلك لا يمنع من الاقرار بأن الوجود المادي، الاجتماعي، الثقافي والديني لليهود والنصارى ولّد، بحكم الاحتكاك والتفاعل، تثاقفا عامّا لم يكن في الوسع تفادي مفعولاته على الرسالة الجديدة[12]. وقد تعرّف النبي، مباشرة، على عناصر يهودية ونصرانية وجالسهم[13]، مع العلم أن بعض التيارات النصرانية هي التي كانت سائدة وقتئذ، وخصوصا النسطورية التي "رأى العرب فيها الصيغة الغالبة للمسيحية، أي صيغة الرفض لمسيحية بيزنطة ولليهودية التوراتية، في آن واحد. وهذا ما تجلى تحت تعبير "النصرانية" التي كان ورقة بن نوفل أحد أركانها"[14]. هناك من يتحدث عن "ذاكرة توحيدية" لدى

---

(11) W. Montgomery watt; **Mahomet à la mecque**, traduit par F. Dourveil, Ed. Payot, Paris, 1958, P.50

(12) لعلاقة النبي مع ورقة بن نوفل، ابن عم خديجة وزوجة الرسول، روايات عديدة، منها أن السيدة خديجة حين نزل الوحي على النبي، "خرجت إلى الراهب وعدّاس ـ عبد لعتبة بن ربيعة كان يتعبد ـ وإلى ورقة بن نوفل، فسألتهم عن جبريل عليه السلام فقالوا : وما ذكركِ له، وليس من أهل ذكره؟ فألحت عليهم فقالوا : آمين الله على وحيه، ورسوله إلى رسله. قالت : فإن محمداً ذكر أنه أتاه، فقال ورقة : أخشى أن شيطانا تشبّه له... فرجعت... ثم صار النبي(ص) صلى الله عليه وسلم إلى ورقة بن نوفل، وقرأ عليه الآيات، فقال : أشهد أن هذا كلام الله" من "كتاب الأوائل" لأبي هلال العسكري، عن طيب تيزيني؛ **مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر؛ نشأة وتأسيسا**، دار دمشق، 1994، ص 270ـ271.

(13) و"كان رسول الله(ص) ـ فيما بلغني ـ كثيراً ما يجلس عند المرْوة إلى مبيعة غلام نصراني يقال له : جبرٌ، عبد لبني الحضرمي، فكانوا يقولون : والله ما يعلم محمداً كثيراً مما يأتي به إلا جبر النصراني"، **السيرة النبوية** لابن هشام. عن طيب تيزيني، ص 284.

(14) طيب تيزيني، نفس المرجع، ص 285

الرسول[15]، سيما وأن اليهود والنصارى لعبوا دوراً كبيراً في تسجيل الحكم والنصوص والروايات التي كانت رائجة في الجزيرة. بل إن الإسلام، في نظر الأب لويس شيخو ـ الذي على المرء أن يأخذ تأكيداته بكثير من التحفظ ـ لما ظهر "في العشر الثاني من القرن السابع للمسيح لم تكن جزيرة العرب كما زعم البعض حديثة العهد بالكتابة"[16] وهكذا وجد الإسلام قاموساً دينيا بأكمله مثل، الله تعالى، السماء والجحيم، المسجد، الصلاة، الوحي. . . كما وجد عادات دينية مثل، الصلاة، الوضوء، الصوم، الزكاة، استلام الحجر الأسود، الخطابة في المساجد. .إلخ[17]. سواء انتقلت هذه الكلمات شفاهية أو مخطوطة، فإن أول "خدمة آداها نصارى العرب لقومهم تعليمهم الكتابة. وهي قضية يشهد عليها تاريخ الكتابة العربية وأصولها"[18].

يفترض هذا الموضوع دراسات دقيقة ومتخصصة، سواء على صعيد اللغات أو تاريخ الأفكار أو تاريخ الأديان المقارن. فالتأكيد القرآني على وحدة المصدر يعني، من بين ما يعنيه، أنه يمثل "التعبير الأكمل بل والمكتمل بإطلاق باللغة العربية، عن الكلام الإلهي المحتفظ به، من قبل، جزئيا، في التوراة والانجيل"[19]، ومن تمّ يغدو من الجائز دراسة "الرسالة القرآنية انطلاقا من معطيات الوحي السابقة عليه"[20]، أي رصد العناصر المشتركة وإبراز بعض مظاهر التفاعل الفكري والتعبيري التي تعود، في العمق، إلى مصدر رمزي واحد. ولأن النبي يصر على إدراج رسالته ضمن المسار التوحيدي الإبراهيمي، وعلى اعتبار القرآن كتابا عربيا شاملا موجها لكافة الناس، على اختلاف انتمائهم ولونهم، فإنه، مع ذلك، برهن على يقظة لافتة إزاء أشكال الاختلاف التي اعترضت مسيرته النبوية، وواجهها بالإقناع تارة، أو الجدال تارة أخرى، أو بالحزم الضروري لإقامة

---

(15) Christian Décobert; La mémoire monothéiste du prophète; **studia islamica**; N° LXXII - 1990, P.19.

(16) الأب لويس شيخو؛ **النصرانية وأدابها بين عرب الجاهلية**، دار المشرق، ط2، 1989، بيروت، ص 152.

(17) نفس المرجع ص 393.

(18) نفس المرجع ص 152.

(19) Denis Masson, **Le Coran et la révélation judéo chrétienne; Etudes compa rées**. Ed. Librairie Adrien- Maisonneuve, T1, Paris, 1958. P.9.

(20) Denis Masson; **Monothéisme coranique et monothéisme biblique, doctrines comparées**; Ed. Desclée de Brouwer, 1976, P.25.

المشروع المحمدي على أنقاض الوثنية والقبلية والتحريف اليهودي والنصراني. وهو، من أجل هذا الهدف العظيم، نحت نمطا تواصليا لا مثيل له بخصوص استنبات ما قد يحوزه الآخر من جاهزية برهانية، أو قوة جدالية. ويرى البعض أن السجال الذي انخرط فيه النبي محمد ضد اليهود "استعاد فيه، بشكل كبير، الحجج التي كانت الكنيسة تستعملها، من قبل، في صراعها ضد اليهود"[21]. في القرآن، على كل حال، إشارات كثيرة، سواء في سوره المكية أو المدنية، إلى وجود الكتاب، في تعبيره اليهودي أو النصراني، بل إن النبي يحتج على العرب لكونهم لا يدرسون آياته ولم ينتبهوا إلى حكمه. "إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا، وإن كنّا عن دراسته لغافلين"[22]. فأهل الكتاب كانوا يدرسونه و"يتلونه حق تلاوته"[23]. ولذلك ليس من المستبعد، تماما، أن تكون بعض النصوص والأسفار، بعهديها القديم والجديد، قد نقلت إلى العربية وتمّ تداولها والاطلاع عليها. وسواء كانت نصوص أصلية أو محرفة[24]، وانتشرت في الجزيرة بفعل التبشير أو بسبب النزاعات الداخلية[25]، فإن انتقالا فعليا تمّ بين الرموز والصور

(21) Tor Andrae; **Les Origines de l'Islam et le christianisme**, Traduit par Jules Roche; Ed. Librairie d'Amérique et d'orient Andrien -Maisonneuve; Paris, 1955, P.P. 202-203.

(22) الأنعام ـ 156.

(23) البقرة ـ 121.

(24) "لأن الإسلام تلاقى لأول مرة مع المسيحية في جزيرة العرب لكنها كانت مسيحية غير صحيحة ومشوهة، كان يمثلها تقليد شفهي منطبع انطباعاً قوياً بالأناجيل المنحولة"
انظر، جورج شحاتة قنواتي؛ **المسيحية والحضارة العربية**؛ دار الثقافة، ط 2، مكان النشر، 1992، ص124.

(25) إن "النزاعات السياسية والعسكرية بين القوى المسيطرة على الشرق حينذاك، أي بيزنطة وأكسوم من جهة، وفارس من جهة ثانية، أثرت في نشر الإيمان المسيحي وانحصاره على السواء. إلى ذلك عامل رئيسي أضعف المسيحية هو انقسام المسيحيين في الشرق حول مسائل تتصل بالعقيدة، الأمر الذي حوّلهم إلى شيع متنافسة شتت قواهم"
صلاح أبو جودة اليسوعي؛ أضواء على المسيحية في جنوب الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ **المشرق**، السنة 71، الجزء الأول 1997. ويلاحظ طيب تيزيني من زاوية أخرى، أن "النسطورية كانت في طليعة المدارس الهرطقية، التي قدمت للعرب، قبل محمد وفي عهده، الصور الأولى عن "المسيحية". ولقد أفصحت هذه الأخيرة عن نفسها بصيغة الفرقة الدينية المضطهدة والخارجة على الكنيسة الرسمية البيزنطية، وكذلك الباحثة عن هوية خاصة بها.. وجدير بالذكر أن النسطورية وصلت إلى العرب في جزيرتهم ـ وفي مكة ويثرب من ضمن ذلك ـ بشخصية ثقافية تلفيقية، تدمج مجموعة من اللحظات الفكرية والدينية في بنيتها، وخصوصاً منها الفلسفة الإغريقية واللاهوت المسيحي الشرقي ـ (السرياني)، وذلك عبر التأكيد على التميز

والروايات، لإنجاز نوع من "التعريب الروحي" للجزيرة في زمن النبي بالدرجة الأولى، ولباقي المناطق التي دخلها الإسلام فيما بعد.

يتحدد النبي محمداً قياساً إلى سلالة الأنبياء وبالنسبة إلى من ليسوا كذلك. كما يتحدد باعتباره حاملا لمشروع توحيدي عربي ذي نزعة إنسانية، ضد التعدد الوثني والكفر والشرك. وهكذا بقدر ما يندرج في سياق التاريخ التوحيدي، يؤسس حركته النبوية في مواجهة مع الآخرين بل وضد من يعلن عداءه وكفره ومعارضته لمسار الدعوة. وقد قيل الكثير عن شخصية الرسول، بالإيجاب أو السلب، فهو جمع، في كل الأحوال، بين النبوة والرسالة والجهاد والقيادة، و"بشر" من هذا العيار، خلخل حركة التاريخ وأعطاها معاني جديدة، يتجاوز في مداه المعنى الخاص، الذي أعطاه هيغل لمفهوم "الروح العالمية". "بشر" من هذا الطراز حيث تداخلت في شخصه أبعاد دينية وزمنية، يصعب أن يقتصر المرء في الاقتراب منه، على فهم أسطوري للزمن. لقد نعت أكثر من مرة بأنه "أمي" وتوافق الحس المشترك على نعته بهذه الصفة في معناها اللغوي المباشر. في حين أن البعض الآخر رأى أن "نسبة "الأمي" لا تعني أنه لم يكن يكتب أو يقرأ بل نسبة إلى الأمة"[26]، ويضيف رضوان السيد أن الأفق الجديد الذي فتحته الدعوة النبوية للإنسانية، قد يبرر القول بأن "معنى النبي "الأمي" أنه "أممي"، مبعوث للناس جميعاً، لسائر "الأمم"[27]. ولعل الشغف النبوي العارم وسمو الدعوة وبعدها الإنساني يسعف على استخلاص هذا الأفق العالمي للفظة أمي، إلا أن القرآن يوفر إمكانية أخرى للتأويل، فهو حين يسمي محمدا بـ "النبي الأمي"[28]، فإن الآية التي وردت فيها التسمية لا تشير إلى ما يفيد ما هو مضاد للمعرفة أو للعلم، بقدر ما تؤكد على الدور التنويري لحركته بحيث "يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به، وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون"[29]، فضلاً عن أن هناك من يفسر ذلك بكون اليهود اشاعوا هذا

عن الإغريقية من حيث هي، وبنزوع واضح إلى الاستقلالية المحلية السريانية"، طيب تيزيني نفس المرجع السابق، ص.ص 284-285.

(26) رضوان السيد؛ **الأمة والجماعة والسلطة**، نفس المعطيات السابقة، ص 49.

(27) نفس المرجع، ص 49.

(28) الأعراف - 157

(29) الأعراف - 157

المصطلح لنعت كل ما عداهم من الناس. ويصبح "الأميون" هم من ينتمي إلى الأمم التي لا تملك كتابا منزلا[30]، ولذلك قال تعالى "وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم"[31]. تقسم هذه الآية الناس في الجزيرة إلى أهل الكتاب وإلى "الأميين"، أي إلى توحيديين وإلى من لم ينخرط بعد في الدين التوحيدي، وفي الإسلام بوجه أخص، ولفظة الأمية لا تعني ما يناقض المعرفة، سيما وأن القرآن يؤكد على أن الله "بعث في الأميين رسولا منهم.. ويعلمهم الكتاب والحكمة"[32]، والضلال الذي كانوا يعانون منه له علاقة بالاعتقاد أكثر ما يفيد انعدام العلم أو الجهل.

2 ـ النص وقوة التخيل

يتقلنا هذا الموضوع إلى مسألة أخرى ذات أهمية خاصة بالنسبة إلينا، في هذا السياق، وتتمثل في الكثافة الدلالية والرمزية التي يختزنها الخطاب القرآني. ومهما كانت درجة الواقعية التي ميزت العلاقات بين الدعوة الناشئة وخصومها، من أهل الكتاب وغيرهم، إلى أي مدى يحدد الرمز اتجاه الرؤية ويحكم على مضامينها؟ كيف يمكن ضبط ماهو تقريري وماهو مجازي متخيل في موقف القرآن من الاختلاف الديني؟

يتضمن النص القرآني عددا كبيرا من القصص. وينهج أسلوباً روائيا بالغ الحبكة والشاعرية، يجمع بين التاريخي والتمثيلي والأسطوري، تارة يوحي بسرد قصة أقرب إلى الواقع والمعيش، وأخرى يمنحها كل الأبعاد التصويرية والتخييلية. ولأنه كلام موحى من خلال وساطتين : فعل النبوة وثراء اللغة، فإن التجريد النبوي، بكل ما يفترضه من سمو وتعالٍ يستدعي، في كثير من الأحيان، صيغا متخيلة وصورا رمزية ليس في وسع قارئ مشدود إلى التقريرية فك مكوناتها والوصول إلى تفهم دلالاتها ومراميها، بل إن هناك من يعتبر بأن "القرآن يجري كما ترى في فنه البياني على أساس ما كانت تعتقد العرب وتتخيل لا على ماهو الحقيقة العقلية ولا على ما هو الواقع العملي"[33]، أي أن الصور والرموز

(30) يوسف الحداد؛ **القرآن والكتاب**، القسم الثاني؛ بدون تاريخ ولا دار نشر، ص 1058.

(31) آل عمران ـ 20.

(32) الجمعة ـ 2.

(33) محمد أحمد خلف الله؛ **الفن القصصي في القرآن الكريم**؛ مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة، 1957، ص 57.

والتشبيهات والاستعارات التي تناولها المتن القرآني كانت تتوجه إلى الملكات الذهنية وإلى البنية الوجدانية للمتلقي، بل إن النبي، فضلا عن أسلوبه القصصي في الحكي، أعطى أهمية خاصة لموضوعة الحلم في المسيرة النبوية(34). فكلمات "الرؤيا" والأحلام والمنام. .إلخ تتكرر في أكثر من موقع، ونجد قصصا ذات أهمية كبرى في القرآن تترتب عن منام أو "رؤيا" أو حلم، وكأن هذه الآلية العميقة في بعدها التخيلي تمثل أداة سردية في الخطاب القرآني وتمده بالزخم الرمزي الضروري لتبليغ المعنى(35). لذلك يجد المرء أنماطا متعددة من القص، يقسمهم الأستاذ خلف الله إلى ثلاثة : التاريخي، التمثيلي والأسطوري. ولكل من هذه الألوان وظائف سردية محددة وتتغيا مقاصد توصيلية معينة؛ فالنمط التاريخي "يدور حول الشخصيات التاريخية من أمثال الأنبياء والمرسلين"، والتمثيلي "يكتفي فيه بالفرضيات والمتخيلات"، وأما الأسطوري فإنه يرمي إلى "تفسير ظاهرة وجودية أو شرح مسألة قد استعصت على العقل"(36). وما دامت القصص في القرآن هي "لأجل الموعظة والاعتبار" كما قال الإمام محمد عبده، فإن تأثيرها على الأنفس يكون له "وقعاً استهوائيا خطابيا يستثير منها العاطفة والوجدان"(37).

يشغّل الخطاب القرآني آليات أسلوبية متعددة لبناء القصة، من تشبيه وكناية ومجاز واستعارة. .إلخ بل تجد صيغاً مجازية أكثر بلاغة من الأسلوب التقريري في توصيل المعنى(38)، سيما وأن القرآن "إنساني العبارة، بشري الأسلوب، جاء على سنن العرب في بلاغتها وبيانها"(39). بل هناك من يذهب بعيدا في وصف الجانب الإنجذابي في الأسلوب القرآني لدرجة ينعته بالوقع السحري. فالسحر "كامن في صميم النسق القرآني، لا في الموضوع الذي يتحدث عنه وحده"(40) لأن التصوير

---

(34) Taoufic Fahd; **La divination arabe**, Ed. Sindbad; Paris, 1987, P255.

(35) "فاقصص القصص لعلهم يتفكّرون" (الأعراف ـ 176).

(36) محمد أحمد خلف الله، نفس المرجع السابق، ص 122.

انظر كذلك، التهامي نقرة؛ **سيكولوجية القصة في القرآن**، الشركة التونسية للتوزيع، ط2، تونس، 1987.

(37) محمد أحمد خلف الله، ص 122.

(38) T. Sebbagh; **La métaphore dans le Coran**; Librairie Adrien-Maisonneuve, Paris, 1943. P.40

(39) محمد أحمد خلف الله، نفس المرجع السابق، ص 135ـ 136.

(40) سيد قطب؛ **التصوير الفني في القرآن**؛ دار المعارف، القاهرة، 1959ـ ص. 19

الفني هو "الأداة المفضلة في أسلوب القرآن". وقد أدى "الحماس الجمالي" لسيد قطب بالشاعرية القرآنية إلى تقديم بنائها التصويري في شكل فضاء "مسرحي" يحوز قصة وشخوصاً، ومشاهد وأضواءاً وصراعاً وحواراً.. .إلخ[41]، لدرجة يمكن القول فيها بأن هذا البناء يتناسب، بشكل كبير، مع الكيفية التي يقدم بها الخطاب القرآني الآخر أو الآخرين. والمسرح هو من بين الفنون المشهدية الأكثر انشغالاً بطرق موضعة الآخر وتحديد ملامحه ودوره في الإيقاع العام للبناء الدرامي.

لقد عمل الخطاب القرآني على تحديد وتصنيف كل الجماعات التي احتكت بها المسيرة النبوية، وحدد منها موقفا ومنحها موقعاً داخل التشكيلة الاجتماعية والعقائدية الجديدة. فـ "المخلفون" و"المنافقون" و"المؤمنون" و"أهل الكتاب" بيهودييهم ونصرانييهم، والمهاجرون والأنصار، والكفاروالمشركون، والأحزاب.. .إلخ جماعات وفرق جعلها القرآن تتحرك داخل مسرح الأحداث الذي بناه الإسلام ضمن التصور الكلي الذي صاغه للآخر. ولذلك، ومهما كانت الضغوط المادية والواقعية التي تحكمت في تكوين هذا التصور، فإن الخلفية الدينية الموجهة، للنظر، والانتماء السلالي للإرث الرمزي الإبراهيمي، والنمط الدرامي في السرد القرآني، كل ذلك جعل من الرؤية القرآنية للآخر تتقدم في شكل يلفها البعد المتخيل بكيفية بارزة.

وهنا تطرح مسألة أخرى تتعلق بأهمية العقل والمتخيل في تكوين الرؤية القرآنية للآخر . فهل الدعوة المستمرة إلى التفكر والتعقل والتدبر داخل المتن

---

(41) يقول سيد قطب عن الأسلوب القرآني: "فهو يُعبّر بالصورة المحسّة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية. ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة. فإذا كان المعنى الذهني هيئة أو حركة؛ وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية. أما الحوادث والمشاهد، والقصص والمناظر، فيردها شاخصة حاضرة، فيها الحياة، وفيها الحركة. فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخييل. فما يكاد يبدأ العرض حتى يحيل المستمعين نظارة، وحتى ينقلهم نقلا إلى مسرح الأحداث الأول، الذي وقعت فيه أو ستقع، حيث تتوالى المناظر، وتتجدد الحركات.. . فهذه شخوص تروح على المسرح وتغدو. وهذه سمات الانفعال بشتى الوجدانات، المنبعثة من الموقف، المتساوقة مع الحوادث؛ وهذه كلمات تتحرك بها الألسن.. ." سيد قطب، نفس المرجع السابق، ص 34.

القرآني تسمح لنا بالقول بأن الموقف من الاختلاف تحكمه مقاييس تخضع لضوابط العقل - بالمعنى القرآني - أم أن الجهاز الرمزي الذي يشغله الخطاب القرآني يطغى على حيثيات الرؤية ليجعل من التخييل عنصراً حاسماً في إدراك الآخر؟

قبل الاقتراب من هذا السؤال يجذر القول بأن الحديث عن التصوير الفني في القرآن، وتشغيله للأدوات الرمزية في الخطاب لا يتنافى مع كونه يندرج، كلية، في البناء الديني، أو يعطي أهمية خاصة للجوانب التعبيرية على حساب مضمون الرؤية. فالتنظيم "المجازي للخطاب القرآني ليس مجرد تسام للواقع، أو هروب خارج التاريخ الأرضي في اتجاه وقائع رمزية خالصة. إنه ليس، أيضاً، مجرد ديكور أدبي أو تزيين للعبارة، والتي تبقى عينية ودالة على نحو مباشر. إنه يمثل انتفاضة الحياة من خلال الطاقات الجمالية للغة، ويواكب، دوماً، . . . الأحداث التأسيسية للجماعة الأولى للمؤمنين في مكة والمدينة»[42]. من جهة ثانية، فالسؤال المطروح يفترض وقفة خاصة عند موقع العقل في الخطاب القرآني، وما دام هذا المقام لا يسمح بذلك، فإننا نكتفي بالإشارة إلى أن أغلب الدارسين لهذا الخطاب، أو للفكر الإسلامي عموما، يعطون أهمية لافتة لمضمونه العقلاني. فالألفاظ الواردة في القرآن مثل عقل، عاقل، معقول، تعقل، يعقل، تفكّر، تدبّر، علم. . .إلخ توحي، كلها، بكون الخطاب القرآني يرفع من شأن العقل على حساب الملكات الأخرى للإنسان. لاشك أن هذا الخطاب يدعو المرء إلى التعقل وإلى الاحتكام إلى العقل لفهم آيات الله حول الكون والإنسان، الحياة والموت، الإيمان والكفر. . إلخ لكن هذه الدعوة تندرج، بشكل محايث، ضمن "متخيل ديني" تحركة "تصورات متعالية تمثل اللغة الدينية مرتكزها الوحيد"[43]، أي أن هذه التصورات المستبطنة، في الوقت الذي يتم استحضارها من خلال التذكر اللغوي والتكرار الطقسي، "تمنح للتخيل قدرة دائمة على دمج كل الموضوعات العينية أو الذهنية المعطاة للإدراك داخل رؤية منسجمة"[44]. فالمتخيل الديني، الذي من خلاله يتم التقاط الأشياء وإدراك الآخر، يتقدم باعتباره مجموع الاعتقادات المعطاة للإدراك والتفكير والعيش، واتخادها بوصفها اعتقادات حقيقية

(42) Mohammed Arkoun, L'Islam, **morale et politique**, Ed. Descleé de Brouwer - UNESCO, Paris, 1986. P.28.

(43) Mohammed Arkoun; op.cit. P.13.

(44) Ibid. P.13.

لا مجال لإخضاعها للتفهم النقدي بالمعنى الوضعي لتدخل العقل. ولأن الدعوة المحمدية كانت تواجه واقعاً فسيفسائياً، من النواحي الاجتماعية والعقائدية، فإن الهواجس التنظيمية كانت لها، ولاشك، اعتبار خاص، بحكم الاستراتيجيا المتوازية التي نهجها النبي بين المجادلة والإقناع بفعل الدفق القرآني، وبين أساليب ترجمة الرسالة إلى واقع قائم. وحتى لو اعتبر البعض بأن موقف الإسلام من الآخرين أملته اعتبارات "من طبيعة عملية"[45] فإن الفوران الديني، والشغف العارم الذي حرك المؤمنين الذين اعتنقوا الإسلام، جعل المتخيل الديني يكتسح كثيراً من مستويات الحياة الاجتماعية. ومنها النظر إلى الآخر سواء بوصفه اختلافاً دينيا أو باعتباره خارجاً عن الحكم الديني.

وانطلاقاً من كل ما تقدم يمكن القول بأن الرؤية القرآنية للآخر تتحدد في المتخيل الديني العام على أساس وحدة الانتماء الإنساني والعقائدي من جهة، وعلى قاعدة التمايز والاختلاف من جهة ثانية. فالأساس التكويني الأول لا ينفي القاعدة الثانية. هكذا يقرّ الخطاب القرآني بالاختلافات العرقية واللسانية والاجتماعية وكذا في الدين والرأي. وهو إذ يؤكد على هذا المبدأ فللدعوة إلى التواصل و"التعارف"، بكل ما يفترض ذلك من نبذ للتعصب ولإرادة الإلغاء.

يقدم الخطاب القرآني مشهد الاختلاف من زاوية تحكمها نظرية ثنائية؛ فهناك الكون الديني، وهناك العالم اللاديني. والحكم على "أهل الكتاب" ليس عامّا، وإنما يميز فيه بين اليهود والنصارى. وبعد صراع مرير مع اليهود بشكل أخص، انتهى القرآن إلى تشكيل تصور عنهم في غاية السلبية، فهم يتميزون بالنفاق والكذب والجشع وإيثار المصلحة المادية، والغطرسة والجبن والتآمر والغدر، وانعدام الالتزام، والسفاهة. . . إلخ، ومع ذلك، فإنه لم يخلط فيهم بين الكافر والمؤمن، ودعا إلى محاربة الكافر وأقرّ للمؤمن بشرعية اختلافه الديني مع

(45) W. Montgomery watt; **Mahomet à Médine**. traduit par S.M. Guillemin et F. Vaudan; Ed. Payot, Paris, 1959. P.383.

وفي سياق الصراع مع اليهود في المدينة يعتبر ابراهيم بيضون أن "المسألة لم تنحصر نتائجها في الجانب السياسي فقط، بما كان لذلك من تأثير مهم في ترسيخ وحدة الجماعة وتعزيز جبهتها أمام الأخطار الخارجية، وإنما كان للجانب الاقتصادي نصيبه البارز أيضا، إذ أصاب المسلمون أموالا وخيولا وأسلحة من اليهود، تمكنوا بواسطتها من تجاوز الضائقة التي جعلت المهاجرين يتوكأون حينا على الأنصار في هذا المجال". **الأنصار والرسول؛ إشكاليات الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى؛** معهد الإنماء العربي، بيروت 1989، ص 28.

الإسلام. فالتأكيد المتكرر للقرآن على كونه ينتمي للكتاب الواحد لم يمنعه من الاعتراف بالاختلاف، لذلك حمل عن المسيح والإنجيل والنصرانية صورة أقرب إلى الايجابية منها إلى الموقف السلبي. فالمسيح نبي مؤيد بروح القدس، وتميز من اتبعه بالرأفة والرحمة، أما من لم يحترم تعاليمه فإنه من الفاسقين. اتخذ النصارى من الدعوة المحمدية موقفاً متفهما فيه "مودة" وتعاطفا، لكن تأليه المسيح أو اعتباره ابن الله، فذلك ما لا يمكن تصديقه أو القبول به دينيا. وأما الكفار والمشركون فإنهم خارج الحكم الديني، لذلك يتعين الاستمرار في محاربتهم مهما كانت الظروف والأحوال. لأن الإقرار بالاختلاف الديني شيء والمواقف اللادينية أو المناهضة للدين تفترض نهجاً آخر.

يسمح النص القرآني باستلهام أكثر من آية لتسويغ القول بالاختلاف، ويجد المرء، في نفس الآن، آيات كثيرة تدعو إلى التشدد سيما إزاء الكفر والشرك. فهو ينفي الإكراه في الدين، ويعترف بأنه لكل منكم "شرعة ومنهاجاً"، وكل "يعمل على شاكلته"[46]، كل ذلك من أجل بلورة أخلاقيات للتعارف والتساكن. فهو، على الرغم من موقفه الحازم من الكفار، يدعو الناس إلى أن يدخلوا "في السلم كافة"[47] وأن يتحاوروا "بالتي هي أحسن" ويسيروا هذا الحوار على قاعدة العدل، لأن الله "يأمر بالعدل والإحسان"[48]. وهو إذ يقول بالمعاملة بالمثل، فليؤكد من ناحية أخرى على العفو والصفح والتسامح.

يتعلق الأمر بفلسفة حقيقية للتذوات بين المسلم وأخيه، وبين أهل الكتاب، وبين مختلف الجماعات الأخرى. تحكم هذه الفلسفة خلفية دينية تجعل من الدين العنصر الحاسم والمحدد في النظر إلى الآخر. فإذا كان الوعي بالذات يفترض استحضارالغير في انسجامه وتخالفه، فإن الخطاب القرآني شيد تصوراً للاختلاف داخل سياق رمزي واجتماعي وسياسي تميز بدرجات عالية من التوتر مع الآخرين. إذ بنيت الهوية الإسلامية ضد الآخر، كما أن الرؤية القرآنية للاختلاف تأسست في مواجهة معه، إلا أن هذه العلاقة الضدية تمت صياغتها داخل رأسمال رمزي يلعب فيه التصوير الفني والأسلوب البلاغي والآداء التخييلي دوراً كبيراً في عملية إدراك

---

(46) الإسراء ـ 84.
(47) البقرة ـ 208.
(48) النحل ـ 90.

العالم والآخر. ومهما كانت أسباب النزول فإن المتخيل الديني، في تساوقه العضوي مع الشغف النبوي، اجتاح كل الأصعدة الاجتماعية والنفسية والثقافية. والآخر بقدر ما نعثر له على مواصفات وملامح، تتفاوت بتفاوت طبيعة الاختلاف المعلن، نجده حاملا لصور متعالية ومتخيلة قد لا تستجيب لإرادة وضعية للمعرفة. لذلك فإن التصورالقرآني للآخر مركبّ، من حيث الإحالات والسياقات والرموز، وهو لهذا السبب قابل لأكثر من تأويل ويتوافق مع أكثر من رأي.

****

******

***

الذمي والتشريع للاختلاف

عبّر الخطاب القرآني عن وعي كبير بالآخر، وعن إدراك مميز لتاريخية الفعالية النبوية، سواء من حيث سيرورتها التوحيدية، أو من زاوية تموقعها في الفضاء العام للجزيرة العربية وللعالم. وقد أشار النص القرآني، في أكثر من سياق، إلى بعض الجماعات التي استوطنت الجزيرة حيث كانت تقرأ وتتلو وتكتب وتحوز علما وتنشره حسب قنواتها وأساليبها الخاصة، من أهل الكتاب ومن غيرهم. هكذا تقدم الإسلام إلى العالم، بوصفه تعبيراً عن فوران قدسي وإنساني جديد، وهو يحمل مقومات المشروعية الدينية والرمزية لإعادة بناء إنسية جديدة، تدعو إلى تأسيس منظومة مغايرة ضمن فهم خاص للآخر وللاختلاف الديني.

لم يكن، إذن، من الممكن التبشير بالمشروع الجديد دون الاهتمام الفائق بصور الآخر، بمواقعه، بردود أفعاله، وبوظائفه في التشكيلة الاجتماعية والتاريخية والعقائدية التي كشفها الإسلام. . ولأن المشروع اندرج ضمن سياقات متعددة للصراع والتوتر، بل وللتنافس والمواجهة، بين جماعات دينية تنتمي لنفس الجذر التوحيدي (أهل الكتاب)، أو فئات اهتزت مواقعها ومصالحها جراء بعده التغييري، فإن الخطاب النبوي وأنماط التدخل التي نحتها في صيرورة التبشير والبناء، تميزا بإحساس لافت بقيمة الآخر، سواء في صوره المهادنة أو في مواقفه العدائية. لقد كان الأمر يتعلق برهان متعدد الأبعاد يوجهه شغف نادر في التاريخ، أو بالأحرى شغف من النوع الذي يخلخل اطمئنان التاريخ، ويؤسس تاريخية جديدة، فضلا عن أن ذلك كان يفترض إقامة سلطة على أنقاض سلط متعددة. سلطة نزعت إلى الوصل والفصل، في نفس الآن، بين ما يوجد وما لم يوجد بعد. كما عملت على

نحت نظام مغاير للمعنى في تمفصل خارق مع إرادة جامحة للقوة. فتاريخية الشغف النبوي تمثلت في النمط التنظيمي الذي أقامه في المدينة أولا، مع من اعتنق الإسلام ومع من استمر في معارضته، وفي الأصقاع الأخرى للجزيرة. ليضع، بذلك، القواعد الأولى "للدولة النبوية"[1]، التي ستعيد ترتيب أوضاع كل الجزيرة والشرق الأدنى في القرن السابع الميلادي. وقد تأسست هذه الدولة، بالتدريج، من خلال ثلاثة مراحل : "الأولى مع الهجرة حيث برزت السلطة النبوية، والثانية في السنة الخامسة للهجرة (626م) بعد حصار المدينة، . . .حيث اكتسبت السلطة الصلاحيات الأساسية للدولة، وحيث توسع، تدريجيا، مجالها الفضائي إلى كل الجزيرة، وأما المرحلة الثالثة، فهي التي تأتي بعد وفاة النبي مع أبي بكر إذ أظهرت الدولة الإسلامية قدرة على التحكم بالقوة في كل عملية انشقاق"[2].

1 ـ هوية جديدة وإرادة القوة

إن الشغف النبوي، بكل ما افترضه من تأكيد على إعطاء معنى جديداً للعالم، للاجتماع وللإنسان، ومن دعوة إلى إقامة "أمة" موحدة ومتضامنة، ومن تأسيس لمشروعية جديدة للآخر فيها موقع خاص، ومن نظام طقوسي يمنح للمنخرط فيه قيمة ومكانة. . .إلخ هذا الشغف باقترانه بإرادة القوة الجديدة، عمل على الجمع، سواء في زمن النبي أو في فترات من إئتُمن على نهجه من الخلفاء الراشدين، بين "الترغيب والترهيب"، أي توظيف عامل العنف ـ حيث تفترض اللحظة ذلك ـ في سيرورة مأسسة المشروع، واستثمار الوسائل الرمزية في عملية إقامة تمدّن جديد. غير أن القوة كانت عنوان المرحلة التأسيسية، فمعارك بدر وأحد والخندق والحديبية، كانت حاسمة في فرض النظام الجديد، وأما الدخول إلى دمشق والقدس وفتح العراق والفرس والتوسع جهة الغرب بضم مصر وشمال إفريقيا، فإن الإسلام بذلك يكون قد بسط سلطته على حساب أكثر من سلطة، وصاغ عناصر هوية ضد آخر يتخذ في كل مرة صوراً ومضامين مختلفة. فالمواجهة مع اليهود في المدينة، والاتفاق مع نصارى الجزيرة، خوّل للإسلام إمكانية تحديد موقع لهذا

(1) Hichem Djaït, **La grande discorde**, op.cit, P.38.
(2) Ibid. P.38.

الآخر الداخلي ضمن تصور ووظيفة مميزين في التشكيلة الرمزية والاجتماعية الجديدة، كما أن طرد البيزنطيين والساسانيين من شمال الجزيرة أتاح له فرص الاحتكاك العنيف، والمسالم أحياناً، مع آخر من نمط مغاير يحمل بعض صور الاختلاف الذي صاغه الخطاب القرآني، كما يحرك عناصر أخرى أملت على السلطة الإسلامية الجديدة ضرورة اجتراح أساليب ملائمة للتواصل أو الصراع، بما فيها المراسلات أو الوفود تبعاً لنهج "دبلوماسي" واضح ودقيق[3]، يدعوهم إلى الالتحاق بالعقيدة الجديدة.

لقد أكّد أكثر من باحث في التاريخ على أن الفتح العربي، الذي جسد الوهج النبوي في قارات آسيا وإفريقيا وأوروبا، فتح غير مسبوق. سواء من حيث سرعته أو من زاوية امتداده، بل إن البعض يرى أن الإيقاع المذهل الذي سار عليه يمثل في ذاته "معجزة حقيقية"[4]. فالفوران الهائل الذي ميز الدعوة المحمدية والدينامية اللامحدودة التي حركت الفاتحين العرب بعد وفاة النبي أطاحت بسلط مختلفة. "نفس القوة التي دمرت الجماعة اليهودية بالمدينة، واستولت على مكة والطائف وقادت العشرات من الغزوات، وكسرت القوات القبلية الواحدة تلو الأخرى في زمن الردة، هي نفس القوة التي حطمت الجيوش البيزنطية والفارسية[5]. هل الأمر راجع إلى "عنصر المفاجأة" أو إلى "تذمر الجيوش البيزنطية" أو إلى "الاحتجاج الديني والقومي" لبعض الجماعات المسيحية في سوريا أو مصر، أم إلى ضعف الفرس"[6]... إلخ؟. وكيفما كانت الأحوال، فإن ما أحدثه الإسلام من تغيير جذري في الاعتقاد والاجتماع والسياسة والاستراتيجيا يمثل، بكل المقاييس،

---

(3) يعتبر هشام جعيط "أن الدولة الإسلامية قامت على الحرب" بل إنها نزعت إلى أن أصبحت "دولة ـ غنيمة"

Hichem Djaït, op.cit, P 38, 41.

انظر كذلك، محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ 1990.

(4) محمد التابعي؛ **السفارات في الإسلام**؛ مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988؛ "فأخرج رسله إلى أمراء العرب وملوك الدول المجاورة هرقل إمبراطورالروم وكسرى ملك الفرس ونجاشي الحبشة والمقوقس حاكم الاسكندرية والحارث الغساني ملك الحيرة والحارث الحميري ملك اليمن..."، ص 33.

(5) Henri Pirenne; **Mahomet et Charlemagne**; Ed. P.U.F, Paris, 1970, P.109.

(6) Hichem Djaït, op.cit, P.59.

انتصاراً لهوية جديدة على الآخر في تنوعه واختلافه العقائدي والقومي، دون أن يعني ذلك فرض هذه الهوية الدينية والاجتماعية بالقوة. فتميز الخطاب النبوي بالتداخل الخارق بين الدنيوي والقدسي، بين الواقعي والرمزي، جعل من المسلمين الأوائل يترجمون المشروع الإسلامي باعتباره كلام الله، غير أنه على صعيد "المحارب البسيط، كان الأمر يتعلق بإيديولوجيا غامضة للجهاد بوصفه تعبيراً عن إرادة الله، مع ما يستحقه على ذلك من جزاء في الحياة الأخرى، وليس نزوعاً تبشيرياً للإيمان الجديد. هناك فارق كبير يتعين الإلحاح عليه هنا، فالإنسان العادي يحارب لتكون "يد الله فوق أيديهم"، وأن يخضع العالم للإرادة الربانية، وليس لإدخال الآخرين إلى إيمانه بالضرورة"[7].

بسط هوية جديدة، بتجلياتها المختلفة، على المناطق التي فتحها الإسلام، يستجيب لنزوعه الكوني المحايث لمشروعه، دون هضم اختلاف الآخر أو ابتزازه. فعروبة الإسلام لم تكن لتتعارض مع الميل الجارف للتواصل مع الآخر. ولقد مرّ معنا أن الخطاب القرآني عمل على نحت ملامح محددة لليهود والنصارى وصاغ صوراً للآخر في اختلافه الديني والعقائدي، كما حدد معايير لأخلاقية مميزة للتعامل معه، كل ذلك ضمن رؤية دينية للجانب الوجداني والرمزي فيها دور حاسم. ولأن النبي محمد عبّر عن مهارات خارقة في إدارة متطلبات الوحي وشؤون الدنيا بطرق وضع من خلالها القواعد الأولى للاجتماع الإسلامي، وعلى الرغم من الخضات الكبرى التي تعرض لها المشروع بسبب الردة والفتنة الكبرى، فإن نوعاً من "الميتا- تاريخ النبوي" استبطن من طرف الفئات المؤمنة على اختلاف منطلقاتها ومصالحها. وأصبحت الفترة النبوية وخلافة أبا بكر وعمر، فترة جذب، وإطاراً مرجعياً يمتح المسلمون منه بعض عناصر الأجوبة عن الأسئلة المقلقة التي فرضتها المعطيات الجديدة. بموت النبي رفع الوحي، وما تلى ذلك اجتهاد بشري قابل للخطأ والصواب، ومعرض للمحاكمة في ضوء توازن القوى والمصالح وملابسات التاريخ. هل سيبقى الخطاب القرآني هو المرجع المعياري للنظر إلى الآخر أم أن الوقائع الجديدة ستملي على المسلم صياغة تصور مغاير للآخر؟ وكيف ستتشابك مجدداً جاذبية الواقع مع البعد المتخيل في سيرورة تكوين الرؤية الإسلامية للآخر؟

---

(7) Henri Pirenne; op.cit, P.109.

2 ـ الاجتهاد بين المعيارية وشروط الإمكان

إذا كان الإسلام قد واجه، في مراحله الأولى، التحدي اليهودي على الصعد الدينية والاقتصادية والاجتماعية، بل وحتى على مستوى الحرب النفسية التي افترضت تشكيل صور خاصة عن اليهود واتخاذ مواقف من أخلاقياتهم وأنماط تعاملهم، فإن الإسلام في مرحلته ما بعد الراشدية سيجد نفسه إزاء المسيحية كآخر له انتماء د اخلي كما يحوز امتداداً سياسياً خارجيا تمثل في الدولة البيزنطية. عاندت اليهودية الإقرار بالإسلام بوصفه دينا يشكل امتداداً للديانة الإبراهيمية التوحيدية وعبّرت عن هذا الرفض بكيفية قاطعة إجماعية موحدة، في حين أن "ردود فعل المسيحيين اختلفت وتباينت لعوامل عدة؛ أهمّها أن المسيحية نفسها ما كانت موحّدة داخليا؛ بل كانت الكنائس والتقاليد المسيحية ـ حتى داخل الجزيرة ـ متباينة ومختلفة"[(8)]، وعلى الرغم من ذلك فإن التصور الإسلامي لمشروعه الحضاري وللعالم، واندفاعة المسلمين الهائلة جعلت الاعتبارات الاستراتيجية والسياسية تتداخل، بشكل لافت، مع الموقف من الآخر، سواء اندرج ضمن حكم "أهل الكتاب" أو مع العقائد المتنوعة التي واجهها أثناء الفتح والانتشار. وقد "جرت هذه التطورات والرؤى في فترة زمنية قصيرة نسبيا تمتد من وفاة الرسول (ص) عام 632م وحتى فتح المسلمين لإسبانيا في الربع الأول من القرن الثامن الميلادي، "حيث" امتدت السيطرة الإسلامية إلى إسبانيا المسيحية، كما استطاع الفاتحون المسلمون أن يتبثوا موطئ قدم في الجزر الإيطالية، محوّلين بذلك البحر المتوسط تدريجيا إلى بحيرة إسلامية"[(9)].

فضلا عن الفوران الديني العارم الذي حرك الهوية الإسلامية، المتجددة عبر الغزوات والحروب والفتوحات، تولّد لدى المسلمين اقتناع عميق بعالمية الرسالة سواء في تعبيرها الديني التوحيدي أو في نظرتها الحضارية للاجتماع البشري والتواصل الثقافي، كما تشكلت لديهم نظرة تجعل المسلم في موقع "متفوق" اتجاه الأديان والعقائد والشعوب الأخرى. وقد كرست النجاحات الباهرة للفتوحات هذه النظرة. فالإسلام يمثل التتويج المطلق للديانة التوحيدية، ومشروعه، وإن انبثق من الفضاء العربي، فإن نظرته شاملة ومداه عالمي. على

(8) Hichem Djaït, op.cit, P60.
(9) Hichem Djaït, op.cit, P10.

الرغم من مقتضيات التفاوض المختلفة التي فرضتها ملابسات الزمن، فإن الإجتماع الجديد استلزم تدخلات تشريعية ملائمة للأنماط المختلفة للمعيش داخل البلدان التي وقعت تحت السلطة الإسلامية. فالنظرة القرآنية للآخر ولأهل الكتاب افترض اجتهاداً إسلامياً متجدداً حسب الظروف والأوضاع والتحديات التي واجهها المد الإسلامي.[10]، سيما وأن الفاتحين الجدد "لا يملكون خططا بعيدة المدى، أو تصوراً واضحاً لطرائق إدارة الدولة وتنظيمها. وقبل ذلك وبعده ما كانوا ـ باستثناء نص الجزية ـ يدرون كيف يتعاملون معهم من الناحية الدينية. وقد توصلت تلك الأطراف لإقامة علاقات فيما بينها بدافع ضرورات العيش والاستمرار من جهة المسيحيين، والمصلحة من جهة المسلمين"[11]. ولأن المسيحيين كانوا يشكلون جماعات وطوائف تعتمل داخلهم خلافات وتناقضات في التأويل والطقوس والمواقع، بين السريان، والنساطرة واليعاقبة، أو الأرثوذكس المرتبطين، بأشكال مختلفة، بالدولة البيزنطية، فإن السريان بقدر ما رأوا "في الإسلام سوطا من سياط الله سلّطه على البيزنطيين الذين انحرفوا عن الدين الحق"[12]، اضطر الأرثوذكس،

(10) رضوان السيد؛ العلاقات الإسلامية المسيحية، ثقافة الجدل وثقافة الحياة؛ مجلة الاجتهاد، العدد 28، 1995، ص 5.

(11) رضوان السيد، نفس المرجع السابق؛ ص 6ـ7.

انظر كذلك Henri Pirenne; op.cit, P 119. et Fernand Braudel; **La méditerraneé, L'espace et L'histoire**, Ed. Flammarion, Paris, 1985.

(12) يقول رضوان السيد، في هذا السياق؛ "بعد أن استقرت الأمور للفاتحين بين 650 و700م بدأت حياة جديدة تظهر تدريجيا، وفي بلاد الشام، بشكل أسرع منها في إيران أو مصر أو غيرها من البلدان المفتوحة، بسبب العروبة التي كانت معروفة في بعض النواحي، وغالبة في نواح أخرى. ويرجع ذلك لعدة أسباب: **أولها**: سرعة نمو الإحساس لدى العرب بالذات والدولة، مما دفعهم للإصغاء لضرورات ذلك الروح الجديد دونما خوف من ضعف أو زوال. . . والانصراف الهادئ لتطوير تقاليد دولتية خاصة بهم (تعريب الدواوين، سكّ النقود، إصلاح النظام الضريبي)، **وثانيها** : ركون فئات شعبية كثيرة إلى السادة الجدد، إمّا لأنهم عرب مثلهم، وإمّا لفقد الأمل بعودة السادة القدامى، والإحساس بأن الحياة والمصالح لا يتهدّدها العهد الجديد والمشاركة أحرى بحفظ الحقوق، من السلبية أو المقاومة. وثالث تلك الأسباب وأهمّها انفتاح الإسلام، ونزعته العالمية، وأبواب الأمة المشرعة لكل مقبل، مما أدى إلى تغيّر اجتماعي زاخر وسريع، ضرب محاولات الدولة المتكوّنة لاحتكار السلطة عن طريق احتكار الدين. لقد كانت تلك عملية تاريخية هائلة أسقطت الدولة الأموية (دولة الفتح والاستيلاء)، وغيّرت من فهم العرب أنفسهم للإسلام وموقعهم فيه، كما غيّرت وضربت المجتمع الطبقي الإيراني، وهرميات المجتمعات المسيحية، وأسست لتمايز الدين عن الدولة في العصر الوسيط، وذلك عبر قرن ونصف فحسب" نفس المرجع السابق، ص8.

من جهتهم، للتعامل مع المسلمين على الرغم من ارتباطهم الديني والسياسي بالدولة البيزنطية، إذ "احتاجوا إليهم في الإدارة، واحتاجوا إليهم في البناء، واحتاجوا إليهم في التعرف على البلاد"[13]. كان لابد، إذن، من ترتيب هذه الاختلافات. فإرادة القوة لم تكن كافية، وحدها، لبسط الهوية السياسية والاجتماعية للفاتحين، لأن الأمر افترض تنظيم اتفاقات وإجراء عقود صلح، وتنظيم أمور الضرائب، من جزية وخراج، أي إقامة مؤسسات الدولة وبناء شروط التوازن ونحت أساليب لتسيير الاختلاف.

التتويج الديني المطلق لمفهوم التوحيد مع الإسلام، والصيغة الشمولية المكتملة التي تقدم بها إلى المسلمين وإلى الآخر، والانتصارات الكبيرة التي أنجزها في ظروف استثنائية وبإيقاع زمني فريد، كل ذلك جعل المسلمين، قادة وتابعين، يقتنعون بأن "الدين عند الله الإسلام"، وبأن الآخرين عليهم التسليم بهذه الحقيقة، إن بالعنف، أو بالتفاوض، أو بالتساكن، المهم أن يقبل "الآخر الداخلي"، من أهل الكتاب أو غيرهم، و"الآخر الخارجي"، من الدول المحيطة بدار الإسلام، بتفوق المشروع الإسلامي، ديناً واجتماعاً وحضارة.

وإذا كان الخطاب القرآني قد نسج معالم محددة للاختلاف الديني، ضمن الرؤية الدينية للآخر الكتابي، فإن السيرورة التاريخية للإسلام اقتضت من المسلمين إيجاد آليات مبتكرة لإدارة الاختلاف الذي ما انفك الفاتحون يواجهونه في عمليات اختراقهم للفضاءات والثقافات الجديدة التي أخضعوها لمنطق السلطة الإسلامية. ونحسب أنه إذا كان صوغ الاختلاف في الدائرة الإسلامية لا يمكن تصوره إلا ضمن فهم ديني للعالم والاجتماع والإنسان، وذلك ما تبدّى لنا عند إبراز معالم الآخر في النص القرآني، فإنه يمكن المجازفة بالقول بأن دينية النظرة الإسلامية إلى الآخر في النص القرآني، تعرضت في المراحل اللاحقة لتأثيرات عدة بفعل الأنماط المتنوعة التي حضر بها الآخر أمام الاندفاع الإسلامي الفاتح. ومن الارتباط الحميمي والوجداني بالنص اضطر الفاعل الإسلامي إلى اجتراح حلول واقتراح مخارج لمشاكل مستجدة ولحالات إنسانية جديدة. فاستدعى العقل والمخيلة من أجل ذلك، وانخرط في عملية معقدة للجمع بين منطق القوة وقوة العقل، وفي رهانات تأويلية وجدالية للنص، للواقع وللآخر.

---

(13) نفس المرجع، ص 9.

ويهمنا، في هذا المقام، أن نقف عند تجليات هذا الإدراك الجديد للاختلاف، بالتركيز على مستويات ثلاثة، يتعلق الأول بالنظرة إلى الذمي وما افترض ذلك من تأرجح بين إرادة الإخضاع والميل إلى التسامح؛ والثاني سيتناول طبيعة حضور الآخر في الجدل الفكري، وما استدعاه من تشابك مثير بين مقاييس العقل وتعبئة الرأسمال الرمزي في سياق المراهنة على تعميق مقومات متخيل جمعي؛ وأما المستوى الثالث، فسينصب على تشريح آليات الحكم على الآخر، إذ تمثل هذه المسألة أساس النظرة المقارنة بين الذات والآخر.

تموضع الإسلام، منذ البدء، قياساً إلى الآخر، سواء في تعبيراته العقائدية والرمزية (أهل الكتاب والوثنية) أو في أنماط تنظيمه الاجتماعي والسياسي. وعلى الرغم من اندراجه ضمن سيرورة التوحيد وتقديم مشروعه الديني والحضاري والسياسي باعتباره مشروعاً شمولياً وعالمياً، فإن ملابسات الفتح وشروط التوازن أملت على المسلمين، سيما في المراحل الراشدية وما بعدها، النظر إلى الآخر، بتجلياته المختلفة، من موقع إرادة القوة التي ولدتها تطورات الفتح والتمدد. ولذلك فإن المنظور الإسلامي للآخر بقدر ما ارتهن إلى التقليد النبوي والراشدي، دخل، في نفس الآن، في عملية تفاعل هائلة مع الجماعات والطوائف والثقافات التي احتك بها. ويمكن القول بأن السرعة التي ميزت انتشار الإسلام في الفضاءات المختلفة التي ضمها إلى سلطه، أثرت، بشكل بارز، في الصور التي كونها عن أنماط الاختلاف التي واجهها. فضلا عن أن هذه الصور تولدت عن أشكال "المعرفة" التي اكتسبها المسلمون عن الشعوب الأخرى، إن لم نقل عن "نقص" في المعرفة التي كانوا يحوزونها عن الآخرين[14]. فالوعي الإسلامي الحاد بالتفوق، باعتبار الدين الإسلامي يمثل التتويج المطلق للدين، والعرب "خير أمة أخرجت للناس" . .إلخ، انعكس، بشكل كبير، في الصور ـ والمواقف ـ التي صاغها عن الآ،خر. إذ أن خروج الإسلام من فضاء الجزيرة إلى التفاعل مع الآخرين في سوريا والعراق وإيران وبيزنطة وإفريقيا. . .إلخ جعله ينسج علاقات تثاقفية على الرغم من الشعور الذاتي بالقوة والتفوق والتمايز. وقد مرت عملية التفاعل، في المراحل الأولى، بثلاث فترات كبرى، الأولى عند الدخول إلى سوريا سنة 40هـ/ 661م وإقامة الدولة الأموية، وتميزت الثانية ببسط الهيمنة الثقافية

(14) رضوان السيد؛ نفس المرجع السابق، ص6.

السورية خصوصا في عهد الخليفة الأموي عبد الملك (65-85هـ / 685-705م) حيث كرّس الاستعمال المؤسسي للعربية كلغة رسمية وإدارية؛ وأما الفترة الثالثة فستنتهي في الربع الأول من القرن الثاني الهجري، مع الجيل الذي سيشهد نهاية الهيمنة الأموية والصعود التدريجي للعهد العباسي بتأسيس بغداد سنة 145هـ/ 762م[15]. الاحتكاك مع الجماعات الجديدة التي كانت تستوطن فارس وبيزنطة، بما افترضه من عنف وتفاوض، لم يكن موجّها لإدخال هذه الجماعات إلى الإسلام بالضرورة، لأن الموقف منها رهين بدرجة مسالمتها أو عدوانيتها تجاه الإسلام. وبناء على ذلك يتحدد وضعها داخل التنظيم الاجتماعي الجديد. القبول بالسلطة الإسلامية، معناه الاندراج ضمن وضعية "الذمي"، وأما مقاومتها ومحاربتها فإن ذلك يفترض إخضاع المقاومين وتحويلهم إلى "عبيد"[16]. ولعل الوعي الحاد بالانتماء إلى الأمة التي انتقاها الله لختم الديانة التوحيدية، لأن "الدين عند الله الإسلام"، ساهم - أي الوعي - في التشدد إزاء اليهود والنصارى والزرادشتيين وغيرهم، أي "أهل الكتاب" ومن لهم "شبهة كتاب"[17]. غير أن التشدد السياسي والصرامة في النظر إلى اختلافهم، لم يمنع، ولم يكن من الممكن أن يمنع، سيرورة التفاعل والتثاقف، جسديا وثقافيا ورمزيا. وبمعنى آخر فإن النظرة الإسلامية إلى الغير، المختلف دينيا وفكريا واجتماعيا، بقدر ما عبّرت عن متخيل ديني إسلامي، فإنها بحكم انصهار واندماج وتفاعل المسلمين موضوعيا مع الآخرين، أدمجت في ثناياها عناصر جديدة حتى ولو خضعت تلك النظرة، في بنيتها المؤسسة، لمرجعية قدسية. ولعله من الأليق الإشارة إلى أن هناك نوعان من الاختلاف في الإسلام "اختلاف داخل المعتقد الواحد، إلا أن الأطراف المختلفة تسلم مع ذلك بمجموعة من الثوابت العقائدية المشتركة، ويكون الاختلاف في مستوى التأويل "وهناك "اختلاف مفكري الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم، أي اختلاف بينهم وبين الذين هم خارج دائرة المعتقد المشترك"[18]. ولأننا سنتعرض لبعض تجليات الاختلاف الفكري والديني ولمنطق الحكم الذي نحته المسلمون في

---

(15) نفس المرجع، ص 9.

(16) G.Von Grunbaum; **L'Islam médiéval, histoire et civilisation**; Ed. Payot, Paris, 1962, P.44.

(17) Régis Blachère; **Regards sur "L'acculturation "des arabo-musulmans, jusque vers 40/661; Analecta, institut français de Damas, 1975, P.P 2-3.**

(18) Ibid, P.8.

نظرتهم إلى الآخر، فإننا نميل، أولا، إلى التمهيد لذلك بالوقوف، قليلا، عند الفهم الإسلامي للذمي، دون الدخول في الجوانب المختلفة لهذا الموضوع[19]، نظراً لتعقدها ولمستلزمات الإحاطة بها.

حَكم موضوع "الذمي" اعتباران إثنان : الأول قدسي يرجع إلى الآية 29 من سورة التوبة[20]، والثاني تاريخي موضوعي يرجع إلى تفاعلات المسلمين بالجماعات والطوائف التي احتكوا بها، واضطر الفقهاء إلى تدبر قواعد وتوجهات للتعامل معهم في الاجتماع الإسلامي. لقد اعترف الإسلام بالديانات الكتابية، من اليهود والنصارى والصابئة، لكن هناك جماعات مثل "المجوس" من أتباع الديانة الزرادشتية وغيرهم، طرحوا مشكلا على الفقهاء المسلمين[21]. ثم إن الآية تتحدث عن مبدإ الجزية ولا تشير إلى "عقد الذمة ". لذلك يرى البعض أن" الوضع التاريخي القائم على عهود وعقود الأمان مع المدن المفتوحة هو الذي أوصل إلى التشكيل التاريخي لمنظومة أهل الذمة لا هذه الآية بحد ذاتها"[22]، بل إن البعض الآخر يعتبر أن الحديث عن أهل الذمة يفترض التمييز بين "ما اشترطه الفقهاء وبين ما حصل فعلاً في التاريخ. فالفقهاء ـ وهم الذين قننوا ما يجب أن تكون عليه وضعية أهل الذمة ـ وضعوا شروطا لمعاهدة المسلمين لهم، مع تفاوت بينهم من حيث التشدد والتسامح"[23]. ولأن ظاهرة "الذمي" في الإسلام تستلزم الوقوف عند بداياتها التاريخية، واجتهادات الفقهاء فيها، وتعامل السلط الإسلامية فضلاً عن

(19) الشهرستاني؛ **الملل والنحل**، المجلد الأول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ص 229.

(20) علي أومليل؛ **في شرعية الاختلاف**؛ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، الطبعة الأولى، 1991، ص 7.

(21) يقول رضوان السيد، بأن "النظرة المتكاملة للموضوع تتطلب مراقبة المسألة من أربعة جوانب : جانب البداية التاريخية، وجانب الفقه الإسلامي، وجانب التعامل السلطوي، وجانب التعامل الشعبي. ويكون علينا في نظرة متكاملة كهذه أن نقدم لها مدخلا حول التمييز بين المسيحي العربي والمسيحي غير العربي برغم شمولية الإسلام"
مفاهيم الجماعة في الإسلام، نفس المعطيات السابقة، ص 125.

(22) "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية؟"

(23) "فقد روى بعض المؤرخين أن الرسول آخذ منهم الجزية، أي عاملهم معاملة أهل الكتاب رغم أن الإسلام لم يعترف لهم بكتاب موحى به، مما أثار جدلاً في عهد الرسول نفسه"
علي أومليل؛ **في شرعية الاختلاف**، نفس المعطيات السابقة، ص 18.

الموقف الشعبي العام، فإننا سنقتصر على الاقتراب من تعريف الذمي والإشارة إلى بعض ما منح له من صفات وما فرض عليه من ضوابط وحدود، وذلك لاستجلاء نوع النظر الذي كونه المسلمون عن "الذمي" بوصفه آخراً مختلفاً.

يحكم أهل الذمة عقد بين "المسلمين أو الدولة الإسلامية وبين فئة من المجتمع كتابية، حددت بموجبه الحقوق والواجبات لكل من الطرفين، أي حقوق الدولة على أهل الكتاب باعتبارهم جماعة منها، وحقوقهم على الدولة باعتبارها دولتهم، ويعتبر غير المسلم بمقتضى هذا العقد في ذمة المسلمين أي في عهدهم وأمانهم على وجه التأييد، ويسرى هذا العقد على الأبناء والأحفاد ما لم يفسخوه، ولا يحق للمسلمين أو لدولتهم فسخه، وإن فسخه ذمي فرد فلا تقع المسؤولية على طائفته بل عليه وحده"[24]. وأما لغة فإن الذمة في لسان العرب معناها "الذمة والكفالة". . وفلان له ذمة أي حق. . وفي الحديث ذكر الذمة والذمام، وهما بمعنى العهد والأمان والضمان والحرمة والحق. . . فالذمة هي الأمان، ولهذا سمي المعاهدُ ذمّيا، لأنه أعطي الأمان على ذمة الجزية التي تؤخذ منه"[25]. وهكذا إذا "جرى عقد الذمة بين المسلمين والكتابيين فإن هذا العقد مؤبّد لا يستطيع المسلمون أن ينقضوه أو يعلنوا حلّه لمخالفة ذلك للتوحيد الذي دعا إليه القرآن، وللدعوة التي نرى في العالم كله "أمة دعوة" يمكن أن تصبح "أمة إجابة"، والذمّيُّ هو الذي يملك نقض العقد وحده إما صراحة أو بقرينة من مثال قتال المسلمين مع محاربيهم"[26]. وسواء كان من السكان الأصليين أو طارئا فإن الذمي بمقتضى العقد يصير جزءا من "أهل دار الإسلام" وينطبق عليه "منطوق الحديث النبوي المعروف: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا". مع استثناءات تمس المسائل الدينية وما يتصل بها"[27]. يمكن للذمي بناء على ذلك، تحمّل مسؤوليات عامة كالمسلم، إذا توفرت فيه الأهلية والكفاءة، باستثناء ما يتعلق بشؤون الخلافة والإمامة أو قيادة الجهاد، لأنه "لا يتصوّر غير المسلم أن يحرس الإسلام"[28].

---

(24) رضوان السيد؛ مفاهيم الجماعة في الإسلام، نفس المعطيات السابقة، ص 113.

(25) على أومليل، نفس المرجع السابق، ص 18.

(26) حسين العُودات، العرب النصارى، عرض تاريخي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1992، ص65.

(27) ابن منظور، لسان العرب ـ دار لسان العرب، بيروت، الجزء الأول.

(28) رضوان السيد، نفس المرجع السابق، ص 114.

يتمتع الذمّي بحريته الشخصية وبحقوقه في العمل والسكن والتنقل والاحترام. ويحكم أنه عضو كامل العضوية في الجماعة فإنه يحوز الحق في الاستفادة من ثرواته وممتلكاته كما هو الشأن بالنسبة للمسلمين. غير أن للذمي واجبات وحدود يتعين احترامها، إذ يحرّم عليه "التظاهر بتحدّي الإسلام ومخالفته من مثل شتم النبي والخلفاء الأوائل، ومن مثل المبالغة في ضرب النواقيس وإظهار الصلبان، ومن مثل المبالغة في التظاهر بشرب الخمر وأكل لحم الخنزير"[29]. ينقض عقد الذمة في حالة التحالف مع العدو والقتال في صفوفه. وأما التمرد الداخلي، فقد اختلف الفقهاء حوله، حيث اعتبر البعض أن الأمر يدخل في نطاق "البغي" وهو عصيان لا يلغي العقد، وآخرون رأوا أن الانتفاضة الداخلية للذمي تنهي العقد وتجعله من أهل "دار الحرب"[30]. وإذا ارتكب الذمي جريمة، مثل القتل، فإنه يعاقب عليها كما يعاقب المسلم.

يقدم الذمي جزية مقابل الحماية التي تؤمنها له الجماعة، وهو مبلغ مالي يتفق عليه في العقد حسب الظروف وشروط التعاقد. ينسحب تطبيق هذا العقد على كل ذمي "باستثناء النساء والأطفال والرقيق والرهبان والعميان وغير القادرين"، أي أن كل من لم تتوفر فيه شروط "الذكورة والبلوغ والقدرة على الدفع "معفي من الأداء. فالحقوق والواجبات كثيراً ما يتم التنصيص عليها في العقد تبعاً للتقليد النبوي والراشدي، غير أن "باب الاجتهاد، ورغبة الحكام، وحاجة خزينة الدولة إلى الأموال، وضعف الدولة العربية الإسلامية فيما بعد، أدى إلى سوء استغلال الجزية، وإلى الإخلال بعقود الذمة"[31].

وإذا كان النبي هو أول من دشن كتابة عقود الذمة مع نصارى نجران[32]، فإن الخلفاء الراشدين بعده، ومن تلاهم من أمراء وملوك تعاملوا مع الموضوع حسب مقتضيات المرحلة وحرارة الصراع. ذلك أن عمر بن الخطاب، مثلا، مال إلى إدخال مختلف الجماعات إلى الإسلام، بل وقد عبّر، أحياناً، عن موقف سلبي من أهل الكتاب[33]، وكان يطلب من بعض المسيحيين أن لا ينصروا أبناءهم،

---

(29) رضوان السيد، نفس المرجع السابق، ص 115.
(30) نفس المرجع، ص 115.
(31) نفس المرجع، ص 120.
(32) حسين العودات؛ العرب النصارى، نفس المعطيات السابقة، ص 66.
(33) نفس المرجع، ص 66.

و"تجنب تعميد أطفالهم. . . وذلك ليوجد ظروفاً تهيئ لهم الدخول في الإسلام"[34]. ولأن ملابسات التاريخ هي التي أملت على السلط الإسلامية شروط التعاقد مع "أهل الذمة"، فإن اجتهادات كثيرة شهدها التاريخ العربي الإسلامي في الموضوع، سواء من طرف أصحاب القرار السياسي أو من الفقهاء والقضاة. غير أن العنوان الأبرز للعلاقة يتمثل في المخالفة[35]. مخالفة النصارى واليهود في طقوسهم وعاداتهم. وعلى الرغم من شمولية الدعوة الإسلامية والإقرار بالانتماء التوحيدي المشترك، والإلحاح على مبدإ التسامح في التعامل مع أهل الكتاب، فإن ذلك لم يمنع من حصول بعض حالات الاستخفاف والإهانة. فالحذر بقي حاضراً في العلاقات مع اليهود والنصارى طالما أنهم رفضوا الالتحاق بالإسلام واستمروا في سلوك سبيل الانحراف الذي نهاهم الإسلام عنه. فتأمين حماية الذمي وضمان ممارسته لمعتقده، والاتفاق على بنودُ العقد. . إلخ، اندرج ذلك ضمن شروط متفاوتة حسب علاقات القوى وتوازن المصالح التي شهدها التاريخ الإسلامي. فقد تأرجحت المواقف اتجاه الذمي، وتباينت بين التسامح والتشدد، بين الائتمان التام على اختلافه وبين الانتقاص منه، فمن القبول بالزواج بنصرانية أو يهودية والسماح لها بممارسة طقوسها إلى فرض علامات خاصة بهم على صعيد الأزياء والألوان والمواقع والسلوك.[36] ويذهب ابن قيم الجوزية بعيداً في هذا السياق، حيث يجمع بين تمييز أهل الذمة في اللباس وبين الحكم عليهم بالذلة، حيث يقول بأن "لباس أهل الذمة الذي يتميزون به عن المسلمين نوعان :

---

(34) Voir DHIMMA, in **Encyclopédie de l'Islam**, TII P.P 234-235.
aussi; André Ferré; Mohammad a-t-il exclu de l'Arabie les Juifs et les Chrétiens?, **Islamochristiana**, N° 16,1990.

(35) أشار ابن قتيبة في "عيون الأخبار" : "حدثنا اسحاق بن راهوية قال : أخبرنا جرير عن يزيد بن أبي زياد عن عياض ابن أبي موسى أن عمر بن الخطاب قال لأبي موسى : ادعُ لي كاتبك ليقرأ لنا صحفاً جاءت من الشام. فقال أبو موسى : إنه لا يدخل المسجد. قال عمر : أبه جنابة؟ قال : لا، ولكنه نصراني. قال : فرفع يده فضرب فخذه حتى كاد يكسرها ثم قال ما لَكَ ! قاتلك الله! أما سمعت قول الله عز وجل (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) ! ألا اتخذت رجلا حنيفياً ! فقال أبو موسى : له دينه ولي كتابته. فقال عمر : "لا أكرمُهم إذ أهانهم الله ولا أعزّهم إذ أذلهم الله ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله"
عيون الأخبار؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، المجلد الأول، القاهرة، 1963، ص 43.

(36) حسين العودات؛ نفس المرجع السابق، ص 76.

نوع منعوا منه لشرفه وعلوّه، فهذا لا يختلف باختلاف العوائد، ونوع منعوا منه ليتميزوا به عن المسلمين، فإذا هجره المسلمون وصار من شعار الكفار لم يمنعوا منه، فمن ذلك لباس الأصفر والأزرق كما صار من شعارهم فوق الرؤوس ـ والمسلمون لا يلبسونه ـ لم يمنع منه أهل الذمة، فإن المقصود بالغيار ما يميزهم به عن المسلمين بحيث يعرفون أنهم من أهل الذمة والذلة"(37).

والظاهر أنه لم يكن لدى الفاتحين تصورمحدد للتعامل مع غير المسلمين. وإذا كان المنظور القرآني للآخر، وعقد الذمة مع نصارى نجران، يمثلان المرجع المعياري بالنسبة للمسلمين، فإن الواقع التاريخي، في العمق، هو الذي أملى بعض شروط الاتفاق مع الذمي حسب طبيعة السلطة السياسية واجتهادات الفقها ء والقضاة. ومع ذلك احتاج المسلمون لمهارات غير المسلمين عند فتحهم للبلدان المختلفة، وبطريقة براغماتية صرفة أدمجوا مختلف الكفاءات المحلية في عملية بناء الدولة، دون حرج أو تحفظ. فالدخول إلى سوريا والعراق وإيران ومصر وشمال إفريقيا لم يسبقه استعداد لغوي أو ثقافي لتعلم اليونانية والسريانية والفارسية أو القبطية. . .إلخ ومنذ البدء، كان واضحاً أن "عملية المثاقفة لغير العرب كانت تميل إلى اتجاه واحد، حيث وضعت، وبلا رجعة، في إطار الشعار المزدوج للعروبة والإسلام"(38). وعلى الرغم من عالمية الدعوة الإسلامية، فإن "المجتمعات

---

(37) Georges Vajda; Juifs et musulmans selon le hadīt; **Journal asiatique**, Janvier , Mars, 1937, P.P 62-63.

أنظر أيضا - Ali Merad, Le christ selon le Coran, **R.O.M.M.** N° 5, 1968

- Michel Hayek, **Le christ de l'Islam**, Ed. du Seuil, 1959.

- Henri Michaud, **Jésus selon le Coran**, Ed. Delachaux et Niestlé, Suisse, 1960.

(38) في دراسة له عن "عمر بن عبد العزيز وأهل الذمة" لاحظ أحد الباحثين أنه تم عزل عدد لا بأس به من الذميين من الشؤون الإدارية والمالية للدولة بعد حركة تعريب الدواوين والنقود، بل وكان "على أهل الذمة. . . أو على النصارى. . ألا يستعمل رجالهم عند ركوب دوابهم السروج وألا يستعمل نساؤهم الراحلة عند ركوبهم، . . . وعلى أهل الذمة. . . أن لا يقوموا بإرسال أرجلهم على ظهران الذواب من كلا الجانبين وعليهم إدخال أرجلهم من جانب واحد".

"أما اللباس والهيئة التي عليهم الظهوربها في الأماكن العامة : فعليهم الظهور بناصية مفروقة، وعليهم عدم ارتداء القباء وهو لباس خاص عبارة عن ثوب مجتمع أطرافه. وأن يستعملوا في أواسطهم حزاماً من جلد وهو الزنار الجلدي، وأن لا يرتدوا طيلساناً. . . ولا يلبسوا سراويل ذات خدمة. . . وأن لا يستعملوا نعلاً لها عذبة. . . وأخيراً عليهم عدم حمل السلاح"، عز الدين جسوس، سياسة عمر بن عبد العزيز الخارجية وموقفه تجاه أهل الذمة؛ **مجلة الاجتهاد**

الإسلامية الوسيطة لم تكن مجتمعات اندماجية، بل كانت مجتمعات عصبيات. . . كما كان لها تناغمها مع المنظومة بشكل شامل"[39]، انعكس هذا الوعي بالتمايز على صعيد بنية الجماعة بكيفيات مختلفة، على النظر إلى الجماعات غير الإسلامية، إذ أدرك المسلمون أن النصارى لا يشكلون فئات متجانسة ولا يمثلون عصبية واحدة، سواء تعلق الأمر بالذميين من أهل الكتاب داخل الجماعة الإسلامية أو ممن دخلوا في إطار الدولة بفضل الفتح والتمدد. وهكذا ميز المسلمون في المسيحيين بين السريان والأقباط والملكانيين الأرثذوكس. . .إلخ. وتمتع المسيحيون العرب والسريان "بمعاملة ممتازة حتى بالمقارنة مع بعض الفئات العربية الإسلامية المهضومة من مثل البدو والموالي" كما أن "ضرورات التعامل والتعايش أرغمت الفاتحين على مسالمة الملكانيين الأرثوذكس إذ كانوا الأكثرية في المدن، هذا برغم التوتر المستمر مع البيزنطيين في قرن الإسلام الأول"[40]، بل إن من النصارى من فضّل الاحتماء بالمسلمين من بطش البيزنطيين وساعدوهم في عمليات الفتح وقدموا خدماتهم للحاكمين الجدد في الادارة والمالية وشؤون متعددة أخرى. فالأقباط مثلا "انضموا إلى جيوش المسلمين وحاربوا المسيحيين"[41] نظراً للبطش الذي تعرضوا له من قبل البيزنطيين.

3 ـ المعالجة السياسية للاختلاف

تاريخ العلاقة مع غير المسلمين متشابكة في الإسلام، ولا يمكن اختزاله في موقف واحد أو رأي وحيد. فوضعية الذمي باعتباره آخراً ضمن الجماعة أو بوصفه عضواً جديداً بفعل الفتح والانتشار، لم تكن وضعية قارة، تخضع، دوماً، لإطار

العدد 28، 1995. وقد حاول الباحث، استناداً إلى مصادر مختلفة، نفي إصدار أوامر بإجبار أهل الذمة على ارتداء أزياء خاصة بهم أو ركوب الدواب بطرق تميزهم.

(39) ابن قيم الجوزية؛ أحكام أهل الذمة؛ القسم الأول؛ حققه وعلق حواشيه الدكتور صبحي الصالح؛ دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1981، ص 764.

وبخصوص منع الذميين من لبس القلنسوة أشار : "قال أبو القاسم : والعمامة يمنعون من لبسها والتعمم بها : إن العمائم تيجان العرب وعزها على سائر الأمم من سواها. . . فهي لباس العرب قديما ولباس رسول الله (صلعم) والصحابة، فهي لباس الإسلام" ص 789.

(40) Régis Blachère; Regards sur "l'acculturation "des arabo-musulmans jusque vers 40/661 op.cit, P.14.

(41) رضوان السيد، نفس المرجع، ص 126.

معياري ثابت. كرست مقاومة غير المسلمين عملية الالتحاق بالإسلام وعي المسلمين الحاد بالاختلاف، في العلاقة بذاتهم أو بالآخر. ولأن الظرفيات التاريخية وحرارة المواجهة مع الآخرين حددت، بشكل كبير، كيفية التعامل مع الاختلاف الديني، سواء على الصعيد المادي (الجزية، الضرائب...) أو الديني (تنظيم شؤون ممارسة المعتقد والطقوس...) أو الثقافي (الجدل الكلامي والفقهي...) أو الرمزي (الألوان والأزياء، والسلوكات...)، فإن الموقف العام تأرجح بين التسامح والتشدد، بين الميل الغالب إلى الاعتراف وحالات الحذر والإقصاء. وإذا كان كثير من الباحثين، من المسلمين وغيرهم، يؤكدون على التعامل الحضاري المتسامح مع غير المسلمين فإن "الموضوعيين منهم لا ينكرون أن الاضطهاد إن كان قد وقع، فإنه لم يكن سياسة مطّردة حتى في حقبة معينة"[42]، فضلاً عن أن الوضع في المراكز الحضرية يختلف، بشكل ملموس، عما كان يجري في البوادي والقرى. فإلى حدود القرن الخامس شكل النصارى في الشام ومصر، ومناطق أخرى، أغلبية في الأرياف. وأما في المدن فقد اندمجوا في نسيج الجماعة بناء على التعاقد المكرّس واعتباراً لعمليات التثاقف، الإرادي أو العفوي، التي حصلت بين الفئات والاعتقادات والأفكار. ذلك أن "علاقة المسلم بغير المسلم لم تكن سوى عنصر داخل مجموع العلاقات الاجتماعية التي كانت تجمع بين من كان يعيش جنباً إلى جنب في نفس المدينة"[43]. وعلى الرغم من صيغ التعايش التي أقيمت عبر الزمن، ومن سهولة العلاقات بين المسلمين والمسيحيين واليهود، فإن حالات من "الجهل بالآخر والأحكام المسبقة استمرت، دائماً، بينهم"[44]، غير أن الحكم على طبيعة هذه العلاقة يجب أن يخضع لمنطق التاريخ، فقد كانت طوائف وملل ونحل داخل "المسيحية، وبأن أغلب مسيحيي الشرق اعتبروا أنفسهم مضطهدين من طرف الكنيسة الأرثذوكسية البيزنطية، وبأن المانوية في إيران لم تكن أقل اضطهاداً من طرف الإكليروس الزرادشتي المرتبط بالأسرة الامبراطورية الفارسية للساسانيين. وقد أتى الفتح العربي لوضع المضطَهِد

---

(42) رضوان السيد، نفس المرجع، ص 125.

(43) Silvester Chauleur; **Histoire des Coptes d'Egypte**; Ed du vieux colombier, Paris, 1960; P.94.

aussi; Jean Michel Billioud, **Histoire des chrétiens d'Orient**, Ed. L'Harmattan, Paris, 1995.

(44) رضوان السيد، نفس المرجع السابق، ص 127

والمضطَهَد على قدم المساواة"[45]. لذلك لم تكن هناك "عنصرية" في بلاد الإسلام، وإذا كان "العرب القدامى فخورين بنقاء (إذا وجد) دمهم، فإنهم لم يستبعدوا العلاقات الزوجية مع العبيد، بل إن الإكثار من هذه العلاقات ومن كل أشكال الزواج "الدولي" جعل من الافتخار العنصري مسألة مستحيلة"[46]. هذا ما جعل "صورة العالم الإسلامي، إلى حدود القرن الحادي عشر الميلادي، هي صورة مجتمع متعدد الطوائف، يسيطر الإسلام فيه سياسياً، إلا أن نسبة كبيرة من مؤمني الديانات الأخرى كانت تعيش بدون عناء داخل تمازج لن نعثر عن مثيل له في مجتمعات أخرى في ذلك الوقت"[47]. غير أن "المساواة"، التي يتحدث عنها الكثير من الباحثين، ليست من "طبيعة أونطولوجية"[48]، إذ أنه خارج "الأمة" الإسلامية يصعب تصور مساواة تامة للحقوق والواجبات، لكن التعاقد يمنح لغير المسلمين حق الرعاية والحماية، دون أن يعني ذلك أن "الذمي من حيث التعريف هو مواطن من الدرجة الثانية" أو أنه يخضع "للامساواة اجتماعية ويشكل فئة محتقرة. . . أو أنه لا يتمتع إلا بحرية محدودة. . ."[49]. فـ "لوي غاردي" يرى أن "المحميين" حين تطلب منهم واجبات أقل فإنهم يحوزون حقوقا أقل، ولذلك لا يمكن اعتبارهم "مواطنين من درجة ثانية"، لأن التأكيد على هذا الموقف معناه "الحكم على المدينة الإسلامية حسب معايير لا تنتمي إليها"[50]. للنصارى واليهود ـ وحتى الصابئة حسب القرآن ـ الحق في ممارسة معتقداتهم وشعائرهم، وترتيب علاقاتهم بناء على القواعد المتبعة لديهم، لكن ضمن توازن القوى الذي يمنح للسلطة الإسلامية الهيمنة والغلبة. أدى هذا الإحساس الإسلامي ببعض الحكام إلى إقامة فوارق في المواقع واللون واللباس والشكل. وقد رأينا كيف يمثل ذلك عنصراً بالغ الدلالة في تعميق الوعي بالاختلاف للمتخيل الجمعي الإسلامي.

---

(45) Albert Hourani; **Histoire des peuples arabes**; Traduit par Paul Chemla, Ed. du Seuil, 1993, Paris, P.167.

(46) Albert Hourani; op.cit, P.255.

(47) Claude Cahen; **L'islam et les minorités confessionnelles au cours de l'histoire**; Ed. la table ronde N° 126, Juin, 1958, P.62.

(48) Claude Cahen; **L'Islam des origines au début de l'empire ottoman**; Ed. Bordas, Paris, 1970, P.100.

(49) Claude Cahen; **L'islam et les minorités confessionnelles** ... op.cit, P.63.

(50) Louis Gardet; **La cité musulmane , vie sociale et politique**, Ed. Librairie philosophique vrin, Paris, 1954, P.57.

وسواء كانت المسألة هامشية أو مبالغ فيها، سيما وأن بعض الباحثين يشككون في وجود نصوص تقنن مثل هذه الأشكال من التمييز[51]، والبعض الآخر يعتبر بأن "هذه الاجراءات لم تطبق إلا محليا وحسب الظروف"[52]، لقد كانت للذمي، في كل الأحوال، وضعية مميزة يختلف الموقف منها حسب درجة التعامل مع السلطة الإسلامية ونسبة التفاعل مع الدولة البيزنطية، أو غيرها. وذلك ما سيظهر لنا عند الحديث عن الآخر زمن الحروب الصليبية.

ومهما كانت أشكال التمييز التي تعرض لها غير المسلمين داخل الجماعة الإسلامية، وخارج أي شكل من أشكال المبالغة والتمويه، فإن باحثين كثر يرون أن "وضعية الذمي كانت، عموماً، محتملة"[53]. فبالرغم من الوعي الحاد بالتفوق واستمرار "أهل الكتاب" في مواصلة نهجهم "المنحرف"، عملت الجماعة الإسلامية، باختلاف الفترات والحساسيات السياسية، على ترتيب شؤون الاختلاف الديني بطرق لم يكن من الممكن تصور درجة التسامح التي عبرت عنها في حينه[54]. سيما وأن العلاقة بين الذمي والدولة الإسلامية يقننها إطار تعاقدي، يحدد الحقوق والواجبات. وإذا كان الإسلام لا يتسامح إزاء الشرك والكفر، فإما الإسلام أو الموت، فإنه، في حالة "أهل الكتاب"، فتح أفقا آخر حيث منحهم وضعية مميزة، ضمن الاعتراف المبدئي بانتماءهم المشترك للديانة التوحيدية، وفي

---

(51) Antoine Fattal; **Le Statut Légal des non-musulmans en pays d'Islam**; Ed. Imprimerie catholique, Beyrouth; 1958, P.367.
voir aussi; Bat ye'or; **Le Dhimmi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe**, Ed. Anthropos; Paris, 1980, P.P 27-28.

(52) Louis Gardet; op.cit, P.58.

(53) عز الدين جسوس، نفس المرجع السابق.
انظر كذلك - Claude Cahen; **L'islam des origines**...op.cit, P.101.

(54) Bernard Lewis; **Juifs en terre d'Islam**; Traduit Par J. Carnaud, Ed. Calmann-Levy, Paris, 1986, P.49.

يلاحظ برنارلويس ـ وهو ممن لا يمكن الاطمئنان إلى أحكامة "الايجابية" على الإسلام ـ أن الموقف السلبي من الذمي يرجع إلى الشعور "العادي" الذي يحمله الغالب عن المغلوب. وفي كل الأحوال فإن التعامل الإسلامي لم يعبر عن حقد أو خوف، في حين أن اللاسامية المسيحية وعداءها الشرس لليهودية والإسلام أمر لا مثيل له في العصر الوسيط

Bernard Lewis; op.cit, P.P 49-50-

انظر كذلك الفصل المتعلق بالموريسكيين "كذميين مسلمين" تحت حكم نصراني، علي أومليل؛ **في شرعية الاختلاف**، نفس المعطيات السابقة.

سياق الغلبة السياسية الإسلامية.

ولعل ما يستحق الاهتمام، في هذا المقام، هو أن الرؤية الإسلامية للاختلاف الديني، كما هي مستمدة من التصور القرآني والتجربة التاريخية للنبي وبعض الخلفاء الراشدين، لا يمكن حصرها في الآخر الداخلي، أو من اندرج ضمن الجماعة الإسلامية من "أهل الكتاب"، ذلك أن عمليات الفتح والتمدد فرضت على المسلمين التعامل مع جماعات وأجناس وثقافات أخرى، بناء على المرجعية المعيارية نفسها التي طبقت على الذمي داخل النسيج الاجتماعي والسياسي الإسلامي. فمقومات النظرة إلى الآخر، سواء عبّر عن اختلاف ديني داخل الجماعة أو ألحق بها فيما بعد بسبب الفتح، هي نفسها، لأنها تحولت إلى نوع من الصورة النمطية الإسلامية للآخر. فالذمي محمي باسم الدين والسلطة، ولا غرابة في الأمر لأن عملية التثاقف، دينيا واجتماعيا ورمزيا، حاصلة بفعل الاحتكاك والتفاعل. وأما "الأجنبي" الذي تلحقه الحركية الإسلامية في إطار السيادة السياسية والدينية، فإنه يخضع لنفس المعايير التي تؤسس للموقف الإسلامي من الآخر. ومهما كان نظامه الثقافي، من لباس، وحركات، ولغات وسلوكات[55]، فإن استجابته، أو عدم استجابته، لواقع الحال السياسي الإسلامي هي التي تحدد نمط التعامل معه، سواء على صعيد الممارسة الملموسة أو على مستوى النظرة المتخيلة أو في إطار المناظرة الفكرية.

---

(55) Heidi Toelle; L'Etranger : étude sémantique lexicale de quelques racines et de leur inter-relations; **Arabica**, T XXXVI, 1989; P.284.

صور الآخر، المناظرة وآليات الحكم

للعامل الديني دور محدد في العصر الوسيط. ذلك ما يجمع عليه كل الباحثين بمختلف تخصصاتهم لهذه المرحلة من التاريخ. وسواء طبقنا التقسيم الغربي، أو أدخلنا بعض التعديل عليه، بالتأكيد على خصوصية إسلامية ما، في النظر إلى هذه المرحلة، على اعتبار أن ماهو وسيط عند المؤرخ الغربي يمثل لحظة تأسيسية في الزمنية الإسلامية، ديناً وحضارة وثقافة، فإن المتخيل الجمعي الإسلامي يستمد من المرجعية الدينية أساس النظر إلى العالم والمجتمع والإنسان. صحيح أن المجتمع الإسلامي الجديد انطلق من التعدد واحتك بكل أصناف الاختلاف وحاول دمجها في نسيج الجماعة الإسلامية. فضمّه لسوريا والعراق وإيران وآسيا الوسطى وإفريقيا الشمالية وأطراف واسعة من الضفة الشمالية للمتوسط، جعل منه مجتمعاً متعددا رغم التوحيد المرجعي الديني، وصيغ ترتيب شؤون الاختلاف المتنوعة.

التأكيد على غلبة العامل الديني في هذه المرحلة لا يعني اختزاله في المستوى الطقسي التعبدي، أو إرجاعه إلى ما هو اعتقادي وقدسي فقط، لأن الشغف النبوي التأسيسي مسّ كل مستويات "الواقعة الإسلامية"، لدرجة أصبح الأمر فيها يتعلق بنوع من "الفينومينولوجيا الدينية" تهم السياسة والاجتماع والإنتاج الرمزي والمادي، أفرزت عناصر "هوية إسلامية" تبلورت داخل علاقات متوترة ـ إن لم نقل ضدية ـ مع الآخر.

وإذا كان للمتخيل الديني دور حاسم في تحديد مكونات الرؤية إلى الذات وإلى الآخر، فإن المتن القرآني وبعض اتجاهات الفكر الإسلامي التي تمخضت

عنه فيما بعد، أنتجا "لغة من النوع العقلاني"[1] تحاور وتجادل وتبرهن، ولا تقتصر، فقط، على توجيه الأوامر والنواهي، أو استثمار رأسمال رمزي تعبّدي وأخروي. فاستراتيجيا الفتح والانتشار سمحت للوعي الإسلامي، بمختلف أبعاده ومستوياته، بالاحتكاك بأنماط جديدة للنظر، وبأساليب غير دينية للتفكير. ذلك أن شعوب "الدولة الإسلامية" أصبحت من العرب والفرس والهنود والأرمن والسريان والقبط والبربر وغيرهم. شعوب متعددة الثقافات والديانات (إسلامية ونصرانية ويهودية ومجوسية وديانات شرقية أخرى) والاثنيات والحضارات (حضارات سامية وأسيوية وإفريقية) والعلاقات الاقتصادية (رعوية وزراعية وتجارية وحرفية) والعلاقات الاجتماعية (موروثات شرقية وإفريقية)... وبعد أن كان النظام السياسي يعتمد في التشريع على القرآن الكريم والسنة زمن الرسول، لجأ الخلفاء الراشدون إلى القياس والتأويل والاجتهاد، ثم أصبح النظام إمبراطوريا ملكيا أيام الأمويين والعباسيين، مواطنوه متنوعوا المذاهب والمشارب، مضطراً لصياغة حقوق وواجبات لمواطنيه، وإيجاد علاقات تعاقدية معهم، ومحتاجاً لمزيد من الاجتهاد ليجد حلولاً لكل المستجدات، وما كان أكثرها"[2]. وهكذا فعلى الرغم من أهمية العنصر الديني في تنشيط الشغف الإسلامي، وتحريك إيقاع العلاقات مع الآخرين، فإن دينامية التثاقف أفرزت معطيات جديدة، تميزت بعض تجلياتها بالتوتر والمواجهة، وتقدمت مظاهر أخرى لتعمق التداخل والتمازج والتبادل بين الجماعات والثقافات واللغات.

تجليات الصراع لم تكن ذات طابع سياسي، اجتماعي أو عسكري فقط، بل

---

(1) Mohammed Arkoun; **L'Islam, religion et société**; Edition Cerf, Paris, 1982, P67
أنظر أيضاً، محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**.. دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1984، ص 136ـ137

(2) حسين العودات، **العرب النصارى، عرض تاريخي**، نفس المعطيات السابقة، ص.ص. 96ـ97
كما أقيمت في "الدولة الجديدة صروح علمية للدراسات الفلسفية والفقهية والترجمة والطب والهندسة والرياضيات والفلك ومختلف جوانب العلوم الأساسية والتطبيقية، وتطور العلم في مختلف الجوانب التي أملتها حاجات الدولة، وانتشر التعليم، وتم تحديث إدارة الدولة وأقلمتها مع الواقع الجديد والظروف الجديدة والحاجات الجديدة. أما الدواوين فقد بقيت باليونانية أو الفارسية أو القبطية أو السريانية حتى عهد عبد الملك بن مروان (67هـ 686) حيث بدأ التعريب، وذلك حسب المناطق وحسب اللغة التي كانت تستخدم فيها قبل الفتح العربي - الإسلامي" نفس المرجع، ص 95.

انتقلت إلى ساحة الفكر والجدل الكلامي. ويهمنا أن نتساءل في هذا السياق، هل الاختلاف الديني، كما صاغه الخطاب القرآني، وأعيد بناؤه إبان الفترة الراشدية وما تلاها من تحولات ومتطلبات إجرائية، احتفظ بزخمه الديني في النظر إلى الآخر، أم خضع للمؤثرات المتنوعة التي تعرضت لها الواقعة الإسلامية؟ أليس بالوسع المجازفة باعتبار أن ضرورات التفسير والتأويل وإعمال العقل والمحاججة جعلت من الرؤية للآخر تتخذ أبعاداً أخرى إلى جانب "البراديغم" الديني التأسيسي؟

تكرست الصورة السلبية عن اليهود من خلال النظرة التي كونها القرآن عنهم، في حين أن الحكم "الايجابي النسبي" الذي أصدره في حق النصارى، شجع على التفاعل معهم، سواء كانوا من النصارى العرب والمستعربة أو الذين ألحقوا بجسم الدولة الإسلامية فيما بعد. وإذا كان الموقف من النصارى واضحاً في العهد النبوي وفي الفترة الراشدية، فإن سياسة الدولة الإسلامية تجاه الاختلاف الديني، أو كل مظاهر الاختلاف، تأثرت، بشكل كبير، بطبيعة الحكم الذي يوجه هذه السياسة. فالسلطة كانت في حاجة إلى معرفة لضبط التوازن وخلق النظام. والحكم على الآخر كثيراً ما خضع لملابسات هذه العلاقة المتشابكة بين السياسة والمعرفة.[3] بل إن الموقف من الاختلاف الديني، حتى وإن ترجم، مؤسسياً، من خلال تعاقد محدد، أصبح يتأثر بملابسات السياسة الداخلية وبحسابات التوازن مع الخارج، لذلك كان "موقف الدول من النصارى في أحيان عديدة رَدُّ فعل على فعل خارجي"[4].

كيف تم التعبير عن هذا التوتر فكرياً؟ وماهي آليات النظر التي صيغت من طرف المسلمين لإدراك الآخر والحكم عليه؟

---

(3) انظر علي أومليل؛ السلطة السياسية والسلطة الثقافية؛ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.

(4) حسب العودات؛ نفس المرجع السابق، ص 98.
"كما حصل أيام هارون الرشيد عندما (غضبت) الدولة على نصارى بغداد، ومثلها فعل الناس، لأن البيزنطيين احتلوا بعض مدن الثغور، وتكررت ردود الفعل هذه في مراحل لاحقة، كلما حاول غزاة (نصارى) من الخارج احتلال أجزاء من الدولة العربية الإسلامية" ص 98.

1 ـ الآخر في "الردود" الكلامية

لقد مرّ معنا أن هناك أنواعاً من الاختلاف : الاختلاف الحاصل داخل العقيدة الواحدة، بسبب تباين المنطلقات في التأويل، والاختلاف مع غير المسلمين، سواء من أهل الكتاب أو غيرهم[5]. فالديانات التوحيدية والصابئة ذكرت في القرآن، وللمسلمين نظرة محددة عنها، في حين أن الدولة الإسلامية، بفعل الفتح والتمدد، اصطدمت بديانات وعقائد أخرى لا تملك عنها ما يفيد الكيفية التي بواسطتها يمكن الحكم عليها أو ترتيب العلاقات معها؛ "بمعنى أن الجماعات الإسلامية تعترف ببعض الأديان، فتقر لها ولأصحابها بشرعية الوجود، وتنفي هذه الشرعية عن سائرها"[6].

كيف فكّر "المسلمون في الاختلاف الديني؟ وماهي الصور التي أنتجوها عن الآخر؟

يصعب الوقوف عند التراث الكلامي الضخم الذي تركه المفكرون المسلمون، كما لا تحركنا، هنا، الرغبة في استعراض كل ما أبرزوه من فوارق بين مقومات "الهوية الإسلامية" وبين ما يغايرها. فالموضوع يشترط بحثا خصوصيا، وتركيزا استثنائيا على خلفيات "علم " الكلام في مجمله، وآليات البرهنة فيه، ومقاصده ورهاناته. لذلك سنكتفي بالإشارة إلى الأفكار الكبرى التي حركت المتكلمين في عمليات "الرد" على الاختلاف النصراني، وبعض ما فكروا فيه من ديانات غير توحيدية، مع محاولة إبراز بعض مقاييس حكم المسلمين على الآخر[7].

للجدل الكلامي تاريخ ومقاصد. فيه ما يدخل ضمن رهانات الصراع على السلطة بعد الفتنة الكبرى. وهو جدل إسلامي ـ إسلامي حول الإمامة والعدل والحرية وحكم مرتكب الكبيرة. . . إلخ، وفيه ما يندرج في سيرورة التعامل مع

---

(5) انظر علي أومليل؛ **في شرعية الاختلاف**، نفس المعطيات السابقة، ص7.

(6) نفس المرجع، ص 18.

(7) Voir aussi, Jacques waardenburg; **Jugements musulmans sur les religions non-islamiques à l'époque médiévale**; Actes de l'UEAT Aix-en Provence, sept 1976; P.P 325-330-331.
aussi; Jacques waardenburg; quelques remarques sur l'étude de l'histoire des religions comme elle fut pratiquée dans l'islam à l'époque médiévale; **Etudes arabes et islamiques**, vol 1 sous la direction de Claude Cahen, Edition L'Asiathéque, Paris 1975, P227.229.

الآخر. وفي كل الأحوال يمثل الجدل مرحلة متقدمة في النظر والتفكير، لأنه يعبر عن مهارة ذهنية وفكرية، وعن قدرة على التمييز والمقارنة والحكم. وسواء انطلق المتكلم من "العقل" أو من "النقل"، كان معتزليا أو أشعريا[8]، يناظر مسلما أو غير مسلم، فإن آليات عقلية استخدمت في الجدال، منها ما استقاه من الرصيد الإسلامي الخاص، ومنها ما استمده من تراث خارج الحقل العربي الإسلامي، وعلى رأسه التراث اليوناني. والمفارقة المثيرة، في هذا السياق، هو أنه إذا كانت الدولة الإسلامية ـ و"خصوصا الدولة الأموية ـ قد ورثت الإدارة البيزنطية في الأمصار التي فتحتها، وأبقت على المواطنين النصارى مدة طويلة، فإن النصارى أنفسهم، هم الذين "احتكروا" عمليات الترجمة من السريانية واليونانية وغيرها إلى العربية، فضلا عن أن الفكر الجدلي الإسلامي وجد تراثا كلاميا مسيحيا يرجع إلى قرون خلت بسبب الخلافات بين الكنائس المسيحية نفسها، أو بين اليهود والنصارى.

يلح الخطاب القرآني على مجادلة أهل الكتاب "بالتي هي أحسن"[9]، كما أن العلاقة مع الآخر تتم بناء على قاعدة "لا إكراه في الدين"، لكن تمدد الدولة الإسلامية، وانتشارها الواسع، واحتكاكها المتوتر مع جماعات وشعوب وعقائد مختلفة، جعل المسلمين يتعاملون مع الآخر من موقع قوة، ومن منطلق ذلك "الشغف النبوي" العارم الذي، وإن ألح على التسامح، فإنه في نفس الآن يحث على الدخول إلى التوحيد الجديد. فمعادلة إما الإسلام أو الجزية لم تعد كافية، لأن رفض الانخراط في الإسلام يفترض تفسيراً مقنعاً قد يحتمل نقداً للديانة الجديدة. استلزمت حجج النصارى من المتكلمين المسلمين دراسة الكتاب المقدس والوقوف عند بعض النصوص التفسيرية. غير أن المشكلة التي طرحت عليهم هو أن العقائد الرئيسية للمسيحية لم تستقر إلا بعد المسيح، على يد رؤساء الكنيسة، والإطلاع عليها، كان يستوجب، أيضاً، التمكن من اللغة اليونانية" الشيء الذي لم يكن متيسراً لعلماء الكلام المسلمين في بداية تعرضهم لنقد المسيحية. لذلك اكتفوا، مضطرين، ببناء نقدهم على معطيات نصوص الكتاب المقدس وحدها، وهي غير كافية لقيام نقد موضوعي، لأنه نقد يقوم على رفض

(8) انظر سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، 1992.

(9) ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" النحل ـ 125.

النص، أو تفسيره، بناء على مفاهيم إسلامية خالصة في الحالتين، والمفاهيم الإسلامية في القبول والرفض لا تصلح في مواجهة خصم له معطياته الدينية الخاصة به، والتي كونها في جو ثقافي خاص"[10].

اتخذ الجدل الكلامي الإسلامي مع النصرانية أشكالا من السجال الفكري ولّد نمطا فكريا فريداً نُعت بالمناظرة. لا شك أن لهذه المهارة النظرية انشغالات إسلامية - إسلامية دشنتها فرق تختلف في تفسير بعض النصوص وفي تأويل دلالاتها ومقاصدها، لكن الاختلاف مع الآخر في مسائل لاهوتية واعتقادية حفز عددا كبيراً من المفكرين المسلمين للانخراط في معمعة "الرد" والمجادلة والمناقشة. فالمناظرة، إذن، تشير إلى ذلك الجدل الفكري الذي يتخذ من الموضوعات اللاهوتية والتشريعية موضوعاً له، كما يحيل، أيضاً، في السياق الثقافي الإسلامي، على جنس أدبي له شروطه وآلياته ومقاييسه[11]. وفي هذا المجال "وضعت تآليف على طريقة المناظرة في مختلف الميادين، وظهرت صنوف من الخطابات تقر بالمناظرة منهجاً فكرياً مثل "خطاب التهافت" و"خطاب التعارض" و"خطاب الرد" و"خطاب النقض" وما إليهما، بل حيثما وجدت مذاهب ومدارس واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وهذا شأن الفقه (باب الخلاف) والنحو (باب القياس) والأدب (النقائض)"[12]. ويمكن أن نضيف إلى هذه الاهتمامات (باب الرد) على النصارى وغيرهم، سواء كانوا من أهل الكتاب أو من لهم شبهة كتاب أو من لا نص مرجعي لهم. فالمناظرة نمط من التأمل والتفكير تتخذ من النظر وسيلة وآلية لإعمال العقل والمحاجة والمجادلة. وفضلا عن كون فعل "نظر" يفترض تضمنه لنظرة أو لرؤية ما، فإنه يفيد نوعاً من الدراسة باعتبارها نشاطاً للعقل ولفعل التفكر والتبصّر والتدبّر. ولهذا السبب نعت علماء الكلام بـ "أهل النظر"[13]، لما كان الجدل مع النصارى، ينصب بالدرجة الأولى، على قضايا

(10) البقرة ـ 256.

(11) محمد محمد حسانين، في تقديم كتاب "الرد على النصارى" لأبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري؛ مكتبة وهبة، القاهرة، 1988، ص 27.

voir aussi; G.C Anawati, Indjil, in **Encyclopédie de l'Islam**; T III, P.P 1236-1237.

(12) MUNAZARA; **Encyclopédie de l'Islam**; T VII, P.566-567.

(13) طه عبد الرحمان، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام؛ المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987، ص 63ـ 64.

كلامية ولاهوتية، فإن هذا الجدل، حتى وإن اندرج ضمن حقل ديني عقائدي، يعبّر، بكيفيات متنوعة، عن مستوى فكري ونظري يمنح للاختلاف مع الآخر بعداً فكريا أكيداً.

تركز الجدل مع النصارى على الموضوعات الخلافية المعروفة، وهي التثليث، التجسيد وربوبية المسيح، صحة الأناجيل، والتحريف.. .إلخ. ويلاحظ الباحثون أن الردود الإسلامية التي اتخذت من هذه القضايا موضوعاً لها جاءت، في الغالب الأعم، من طرف متكلمين ومفكرين معتزليين[14]، والتأكيد على هذه الملاحظة له دلالة بالغة في هذا المقام، ذلك أن نصوص "الرد على النصارى"، حتى ولو ألفها ظاهريون مثل ابن حزم، أو أشاعرة وسنيون مثل الغزالي أو ابن تيمية، فإنها كانت تعمل على الدفاع عن الإسلام ضد منتقديه، وعلى تحصينه من تهجمات الخصوم والأعداء، سواء بإعمال الفكر والعقل، أو دعوة الآخرين إلى الانخراط فيه، أو الاتكاء على سلطة لردع مصادر الخطر الذي يمثله الآخر، وفي كل الأحوال فإنهم ساهموا في بناء الهوية الإسلامية فكرياً ضد اختلافات متنوعة المصادر والعقائد والوسائل. وبعبارة أخرى، إذا كانت المجادلات الإسلامية ضد النصارى، وغيرهم، بما تقتضيه من مهارة في المناظرة والمحاورة والمناقضة، تدخل في إطار "الدفاع" عن الإسلام، فإن المجهودات الفكرية التي بذلت في عمليات الدفاع المختلفة أعطت للهوية الإسلامية إزاء الآخر أبعاداً فكرية واضحة. صحيح أن موضوعات هذه المجادلات لها طابع كلامي ولاهوتي، ويحكمها منطق ديني عقائدي، ويؤطرها "براديغم" قدسي ورمزي محدد، ولكن آداب المناظرة التي أنتجتها هذه الردود، مع ذلك، سمحت بتنويعات فكرية أعطت للنظرة الإسلامية للآخر مضموناً فكرياً.

---

(14) NAZAR; **Encyclopédie de l'Islam**; T VII P.P 1052-1053.
ويؤكد طه عبد الرحمان أن "غنى معجم المناظرة في اللغة العربية ليدل بحق على تداول المسلمين الأغلب لهذا المنهج الجدلي والتزامهم به أكثر من غيره في تحصيل المعرفة وتبليغها، ونذكر من هذا المعجم، لا على سبيل الحصر وإنما على سبيل المثال، مجموعة المفردات التالية، وهي، بالإضافة إلى لفظي "المناظرة" و"المحاورة" : "المخاطبة"، و"المجادلة" و"المحاججة" و"المناقشة" و"المنازعة" و"المذاكرة" و"المباحثة" و"المجالسة" و"المفاوضة" (في معناها القديم) و"المراجعة" و"المطارحة" و"المساجلة" و"المعارضة" و"المناقضة" و"المداولة" و"المداخلة" وأخرى غيرها كثير"، نفس المرجع السابق، ص 64.

النظرة إلى النصرانية، وإلى الآخر عموماً، في هذه المرحلة من تطور الرؤية الإسلامية إلى الذات وإلى العالم، خضعت لمسبق كثيف الدلالات، تمثل في اتخاذ الإسلام، كمنظومة شاملة، المعيار المحدد للإدراك والوعي والتقييم[15]. فالمناظِر المسلم لا يستسيغ وجود "علاقة أونطولوجية بين الله والإنسان، والإيمان" بأن يكون أحد إلهاً وإنساناً في نفس الوقت هو عين الشرك"[16]، كما أن "الأدلة على نبوة محمد تتكافأ مع الأدلة على نبوة الأنبياء الذين يؤمن بهم النصارى إن لم يكن تفوقها"[17]. وأما القرآن فإن ماهيته التركيبية وتتويجه المطلق للديانة التوحيدية وإقراره بالرسل والأنبياء يضعه كل ذلك في موقع متفوق قياساً إلى النصوص المقدسة الأخرى، بل إن "انتشار الإسلام ودخول الناس فيه أفواجاً من جميع الألوان والأجناس، وغلبة الدولة التي أسسها و"تقدم" الحضارة التي أنشأها والمنجزات الباهرة التي كان له الفضل فيها، كل ذلك دليل على صحة هذا الدين وأحقيته بالاتباع"[18]. وخلاصة المجادلة التي وضع المتناظرون المسلمون قواعدها تتمثل في تأكيدهم على أن النصارى لم يتبعوا دين المسيح، باختلاف طوائفهم وجماعاتهم، إذ الانجيل غدا على أيديهم "تركيب بشري صرف"[19]، أي أن النصارى خلقوا هوة سحيقة بين النصوص المقدسة وبين ما يعتقدوه، فضلا عن أن هذه النصوص تعرضت للتحريف، مما جعل العقائد المسيحية "مبنية على فساد في تأويل هذه الكتب"[20]. والغاية الكبرى التي حركت المسلمين في هذه المجادلة تتمثل في بيان فساد عقائد النصارى في التثليث وآلوهية المسيح[21]، والفداء والصلب، وفي الدور البشري المحدد لعملية التحريف التي طالت عقائدهم.

ويرى البعض أن الجدل الكلامي الإسلامي مع النصرانية سلك مناهج أربعة؛

---

(15) Abdelmajid charfi; Le Christianisme dans le "Tafsir" de TABARI, MIDEO, N° 16. 1983, P.117.

(16) Voir Roger Arnaldez; **Jésus dans la pensée musulmane**, Ed. Desclée, Paris, 1988; P.15.
وكذلك، عبد المجيد الشرفي؛ **الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر**، الدار التونسية للنشر، تونس 1986، ص.ص 192-193.

(17) عبد المجيد الشرفي، نفس المرجع، ص 193.

(18) نفس المرجع، ص 193.

(19) عبد المجيد الشرفي، نفس المرجع السابق، ص 193.

(20) نفس المرجع السابق، ص 194.

(21) نفس المرجع، ص 194.

تفسيري، تشكيكي، عقلي وتركيبي، وأما التفسيري، فإنه ينطلق من التسليم، جدلا، بحقيقة الأناجيل، يستعرض صيغا تتصل بإلهية المسيح، ثم يعارضها بعبارات من الأناجيل تفيد إنسانيته. المنهج التشكيكي يضع الأناجيل برمتها موضع الشك، أولا بسبب التناقض بين الأناجيل، ثانياً بسبب التحريف الذي ولدته الروايات للنصوص، الأمر الذي يستلزم رفع الثقة عنها[22]. وأما الأسلوب العقلي فإنه يستند، في تفنيده للعقائد النصرانية، اعتبار التثليث والصلب والفداء والتجسد. . .إلخ عقائد "لا معقولة"، إذ يصعب على العقل تقبل ربوبية إنسان، لأن ذلك يفضي إلى القول باتحاد القدم بالحدوث، ومنح صفات إلهية إلى ذات إنسانية تخضع لكل العوارض التي تلحق بالبشر. . ؛ في حين أن المنهج الرابع فيتمثل في الجمع بين المناهج الثلاثة السابقة يستلهم المتناظر، من خلالها، ما يفيده في دحض دعاوى النصارى، فضلا عن أن هذا الأسلوب التركيبي في المجادلة اقتضته مراوغة الخصوم من "النصارى وعدم التزامهم في الجدل بموقف واحد، إنك تراهم، إذا طوردوا على المستوى العقلي الخالص يلجأون إلى النصوص ويحتمون بها في تبرير عقائدهم، ويلجأون إلى العقل في تبريرهم هذه العقائد إذا طوردوا على المستوى النصي، لذلك اضطر المجادلون المسلمون، ابتداءاً من القرن السابع الهجري، أن يتبنوا مناهج كل من سبقهم، تضييقا للخناق على خصومهم، ومحاصرة منهم لهم"[23].

لا شك أن معرفة الآخر النصراني من طرف المسلم استلزمت بعض الوقت والجهد. لأن ذلك افترض إطلاعا على كتابات الآخر وتمكنا من اللغات التي تؤلف بها. وقد يرجع سوء التفاهم بين المتناظرين المسلمين والنصارى إلى غياب لغة مشتركة تسعفهم على الحوار والرد اعتماداً على إنصات متبادل. غير أن الأمر

---

(22) إضافة إلى العشرات من الردود يركز الغزالي في كتابه "**الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل**" على دحض ربوبية عيسى؛ "الرد الجميل. . ." تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الهداية، الطبعة الثانية، القاهرة، 1986.

(23) يقول ابن حزم في هذا الإطار : "وجملة أمرهم في المسيح عليه السلام، أنه مرة ـ بنص أناجيلهم ـ ابن الله، ومرة هو ابن يوسف وابن داوود وابن الإنسان، ومرة هو الله الذي يخلق ويرزق، ومرة هو خروف الله، ومرة هو في الله والله فيه، ومرة هو في تلاميذه وتلاميذه فيه، ومرة هو علم الله وقدرته، ومرة لا يحكم على أحد. . . كل هذا نص أناجيلهم، وهم قد اقتصروا في دينهم من هذا على أنه إله معبود"، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، الجزء الأول، دار الجيل ـ بيروت، 1985، ص 216.

المحدد في النظرة إلى الآخر لدى المسلمين، وكما أشرنا إلى ذلك، يتمثل في اعتقادهم الراسخ بتفوق الإسلام، وفي إيمانهم التام بكون القرآن والسنة هما المرجع المطلق لكل التزام عقائدي توحيدي، وما عدا ذلك فإنه لا يرقى إلى قدسية وتعالي هذه المرجعية. والواقع أن الاختلاف الجوهري بين الموقفين يكمن في كون المسلمين والنصارى يحملون "تصورين مختلفين للتوحيد : يرتكز الأول، كلية، على القرآن، والثاني على شخص "[24]. بل وهناك من يُرجع هذا السوء التفاهم إلى الرؤية التي تحملها كل جماعة للعالم والمجتمع.

2 ـ الجاحظ والخلفيات "الإيديولوجية" للحكم على الآخر

ولعل أكثر المواقف وضوحاً اتجاه النصارى في سياق تطور النظرة الإسلامية لهم، يتمثل فيما كتبه الجاحظ. وهو لا يكتفي باستعراض اعتقاداتهم من أجل دحضها، أو تقديم مطاعن النصارى على الإسلام والرد عليها، لأن الجاحظ، باعتباره أديباً ومتكلما وناقداً ومفكراً، يكثف النظرة الإسلامية العامة للنصرانية، سواء عبّرت عنها النخبة أو العامة، إذ هو نقل مستوى الخلاف والمجادلة من إطار الموضوعات الكلامية واللاهوتية إلى المجال الأرحب للملاحظة الأنثروبولوجية والأخلاقية. أصبحت النظرة إلى النصراني مع الجاحظ لا تقتصر على اعتقادات وموضوعات إيمانه وإنما شملت نمط عيشه وطقوسه وسلوكياته، ولباسه وزواجه، أي امتدت لتكشف عن كثير من تفاصيل حياته وثقافته.

يطغى على كتاب "الرد على النصارى" للجاحظ نفساً سجاليا بارزاً، تحركه خلفية انتقاصية لافتة. فهو ينفي عنهم الحكمة والبيان لأن "كتاب المنطق والكون والفساد، وكتاب العلوي، وغير ذلك، لأرسطا طاليس، وليس بروميٍ ولا نصراني.. وكتاب المجسطي لبطليموس، وليس بروميٍ ولا نصراني.. وكتاب أقليدس لإقليدس، وليس بروميٍ ولا نصراني"[25]، ولأن لأمة اليونان حضارة وتراث خصب في الحكمة والمنطق والطب والهندسة، فإن النصارى لا يتورعون

(24) محمد محمد حسانين، في تقديم لكتاب "الرد على النصارى"؛ لأبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري، نفس المعطيات السابقة؛ ص 38.

(25) Ali Bouannama; **la littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au 13ème siècle**; Ed. Entreprise nationale du livre, Alger, 1988, P.217.

في إدعاء الانتساب إليها"، وزعموا "أن اليونانيين قبيل من قبائل الروم"[26] في حين أن دينهم "يضاهي الزندقة، ويناسب في بعض وجوهه قول الدهرية، وهم من أسباب كل حيرة وشبهة". بل إننا " لم نر أهل ملة قط أكثر زندقة من النصارى، ولا أكثر متحيراً أو مترنحاً منهم... ألا ترى أن أكثر من قتل في الزندقة ممن كان يحتل الإسلام ويظهره، هم الذين آباؤهم وأمهاتهم نصارى"[27].

يعترف الجاحظ أن للنصارى مهارات أسعفتهم على التقرب من أصحاب القرار، مثل الطب والكتابة والمالية... في حين أن اليهود برزوا أكثر في المجالات الحرفية، إذ "لا تجد اليهودي إلا صبّاغاً، أو دباغاً، أو حجاماً، أو قصاباً، أو شعاباً»[28]، ولأن النصارى تمكنوا من احتلال مواقع مهمة، في بعض الحالات، إلى جانب السلطة، على الرغم من وضعية الذمي المبدئية التي يخضعون لها، فإنهم، مع ذلك، تمتعوا بتسامح إسلامي عزّ نظيره، فالجاحظ يلاحظ أن النصارى يتماهوا؛ أحياناً، مع رموز وأسماء وعادات المسلمين، بل ويتصرفون كالمسلمين، تماماً، في اللباس والسلوك والمعاملة، وهكذا "اتخذوا البراذين الشهرية، والخيل العتاق، واتخذوا الجوقات، وضربوا بالصوالجة، وتحدفوا المديني، ولبسوا الملحم والمطبقة، واتخذوا الشاكرية، وتسموا بالحسن والحسين، والعباس والفضل وعلي، واكتنوا بذلك أجمع، ولم يبق إلا أن يتسموا بمحمد، ويكتنوا بأبي القاسم. فرغب المسلمون، وترك كثير منهم عقد الزنانير، وعقدها آخرون دون ثيابهم، وامتنع كثير من كبرائهم من إعطاء الجزية، وأنفوا مع أقدارهم من دفعها وسبوا من سبهم، وضربوا من ضربهم"[29]. يحصل هذا في الوقت الذي أمر فيه النبي عليه السلام، كما يرى الجاحظ، أن "يُعطونا الضريبة عن يد منّا عالية في قبولنا منهم، وعقدنا لذمتهم، دون إراقة دماء"، والسبب في ذلك أن الله حكم عليهم" بالذلة والمسكنة"[30]، بل إن الجاحظ يذهب بعيداً في التشدد مع النصارى، قياساً إلى العقائد، الأخرى معتبراً على أن "هذه الأمة لم

---

(26) الجاحظ؛ الرد على النصارى، في رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية ـ كشاف آثار الجاحظ، قدّم لها وبوّبها وشرحها علي أبو ملحم، منشورات دار مكتبة الهلال بيروت، 1987، ص 261.

(27) نفس المرجع، ص 262.

(28) نفس المرجع، ص 262.

(29) نفس المرجع السابق، ص 262.

(30) نفس المرجع السابق، ص 263.

تبتل باليهود ولا المجوس، ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى. وذلك أنهم يتبعون المتناقض من أحاديثنا، والضعيف بالأسناد من روايتنا، والمتشابه من آي كتابنا، ثم يخلون بضعفائنا، ويسألون عنها عوامنا، مع ما قد يعلمون من مسائل الملحدين، والزنادقة الملاعين...". والآدهى من ذلك أنه لولا خوض النصارى في المسائل الكلامية وتعميمهم لما هو مفروض أن يقتصر على الخاصة، لولا ذلك إذن، "ما صار إلى أغبيائنا وظرفائنا، ومجاننا أو أحداثنا شيء من كتب المنانية، والديصانية والمرقونية، والفلانية، ولما عرفوا غير كتاب الله تعالى، وسنة نبيه (ص)، ولكانت تلك الكتب مستورة عند أهلها..."[31].

الموقف من النصارى لا تحركه اعتبارات دينية محضة. فالجاحظ يقدم صوراً عنهم تتصل بنمط ظهورهم وسلوكهم داخل الجماعة، مثلما ينظر إليهم بوصفهم قناة لنشر البدع والعقائد المعادية، والمواقف الباطنية. ولا يقتصر الحكم عليهم من خلال ما يظهره، لأن للنصراني، في تصور الجاحظ، قدرة خاصة على إخفاء أفكاره ومشاعره، فهو "وإن كان أنظف ثوباً، وأحسن صناعة، وأقل مساخة، فإن باطنه الأم وأقذر وأسمج"[32]، وأما على الصعيد العقائدي فإن غموضاً جوهرياً يكتنف دينه[33]. وبسبب ذلك دخل الجاحظ في سجال مع النصارى، بالرد على إدعاءاتهم المتمثلة في بنوة المسيح والإهيته، والتثليث وصحة الأناجيل. وهو لا يقدم الخلاف مع النصارى على أساس ديني فقط، لأنه يعتبر أن الرد عليهم يجب أن يراعي قواعد المحاججة "ليكون الدليل تاماً، والجواب جامعاً، وليعلم من قرأ هذا الكتاب، وتدبر هذا الجواب، أنا لم نغتنم عجزهم، ولم ننتهز غرتهم، وأن الإدلال بالحجة"[34].

انخراط الجاحظ في هذه المناظرة يستجيب لظرفية تميزت بتوتر خاص مع النصارى، ومع من بدأ يعلن عن تبرمه من الدولة العباسية الناشئة. فالحكم على

---

(31) نفس المرجع السابق، ص 264.
(32) نفس المرجع السابق، ص 265.
(33) نفس المرجع، ص 267.
(34) ذلك وأنت "لو خلوت ونصراني نسطوري فسألته عن قولهم في المسيح لقال قولا، ثم إن خلوت بأخيه لأمه وأبيه وهو نسطوري مثله وسألته عن قولهم في المسيح لأتاك بخلاف أخيه وصنوه. وكذلك جميع الملكانية واليعقوبية. ولذلك صرنا لا نعقل حقيقة النصرانية، كما نعرف جميع الأديان" نفس المرجع، ص 267.

النصارى بهذه القسوة، والعمل على تكوين نظرة عنهم فيها درجة عالية من الانتقاص، افترضته مقتضيات النظام الذي كانت الدولة العباسية في أمس الحاجة إليه. لذلك لاحظ بعض الباحثين أن "رسالة الجاحظ في الرد على النصارى فتعكس أيضاً سياسة الدولة في عهد المتوكل"[35]. جعل الجاحظ من كتابته باعتباره معتزلي المذهب، أداة في سياق الصراع المذهبي والسياسي. فإشارته في كتابه "الرد على النصارى" إلى أن هؤلاء مثلوا قناة لاختراق جسم الجماعة الإسلامية بالتيارات المانوية والشعوبية، يتجاوز إطار المناظرة والسجال العقائدي مع النصارى. والاختلاف الديني معهم لم يكن سوى ذريعة للانتقاص من كيانهم برمته، مظهراً وسلوكاً واجتماعاً واعتقاداً. فالخطاب الجاحظي حول النصارى، وغيرهم، يدخل ضمن حاجة الدولة العباسية إلى ضبط النظام ومحاصرة مصادر الاحتجاج والتبرم. وسواء كان الخلفاء العباسيون أقوياء من أمثال هارون الرشيد، والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل أو ضعفاء من طراز المنتصر ومحمد بن المعتصم[36]، فإن حديث الجاحظ عن الآخر، كيفما كانت طبيعته وانتماؤه، كثيراً ما كان يستجيب لشروط توازن النظام، بقدر ما كان يُعبِّر، بطرق مختلفة، عن "الرأي" الذي تحمله السلطة عن الآخر. وهو "رأي" مشحون بخلفيات "مذهبية" وسياسية تعكس، إلى حد كبير، درجة التوتر والصراع على السلطة الذي ميّز عهود الدولة العباسية.

وعلى رغم انخراط الجاحظ في هذه المعمعة المتشابكة فإنه أنتج نصوصاً تكثف، في كثير من تفاصيلها، بعض الصور النمطية التي صيغت عن الآخرين. ويغض النظر عن الانتماء العقائدي، فإن الجاحظ وضع بعض عناصر الحكم على الآخر يحددها في "الصورة والشمائل والأخلاق"[37]. ففي حديثه عن الاختلاف

---

(35) نفس المرجع السابق، ص 283.

(36) علي أبو ملحم، "علاقة آثار الجاحظ بشخصه وعصره"، في رسائل الجاحظ نفس المعطيات السابقة" ص 29.
يقول أيضاً : "لقد غضب هذا الخليفة على أهل الذمة فضيق عليهم وأمر النصارى سنة 235 هـ بأن يلبسوا ثياباً مميزة عسلية اللون، ومنعهم من ركوب الخيل والبراذين والاقتصار على ركوب البغال والحمير بركب الخشب... كما أمر بأن يضعوا على أبوابهم خشباً فيها صور الشيطان" ص 29ـ30.

(37) "وقد عاصر الجاحظ "اثني عشر خليفة أولهم المهدي وآخرهم المهتدي"، نفس المرجع السابق، ص 34.

والوحدة داخل العروبة يرى أن "العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربة واللغة، والشمائل والهمّة، وفي الأنف والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسبكوا سبكا واحداً، وأفرغوا إفراغاً واحداً، وكان القالب واحداً، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشدّ تشابهاً في باب الأعمّ والأخصّ وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى حتى تناكحوا عليها، تصاهروا من أجلها.. "[38]. تمخض عن ذلك شعور خاص بالذات، عمل الجاحظ على صياغة بعض أبعاده من خلال تناول مفاخر العرب وخصائصهم، ذلك أن "القربة تستحق بالأسباب الثابتة، وبالأرحام الشابكة، وبالقدمة، والطاعة للآباء والعشيرة، وبالشكر النافع، والمديح الكافي بالشعر الموزون الذي يبقى بقاء الدهر، ويلوح ما لاح نجم، وينشد ما أهلّ بالحج، وما هبّت الصّبا، وما كان للزيت عاصر، وبالكلام المنثور والقول المأثور. أو بصفة مخرج الدولة والاحتجاج للدعوة، وتقييد المآثر، إذ لم يكن ذلك من عادة العجم، ولا كان يحفظ ذلك معروفاً لسوى العرب. ونحن نرتبطها بالشعر المقفّى، ونصلها بحفظ الآمّيين. الذين لا يتكلون على الكتب المدوّنة، والخطوط المطرّسة. ونحن أصحاب التفاخر والتنافر، والتنازع في الشرف، والتحاكم إلى كل حكم مقنع وكاهن سجاع. ولنا التعاير بالمثالب، والتفاخر بالمناقب. ونحن أحفظ لأنسابنا، وأرعى لحقوقنا وتقييدها أيضا بالمنثور المرسل، بعد الموزون المعدّل، بلسان أمضى من السّنان، وأرهف من السيف الحسام، حتى نذكرهم ما قد درس رسمه، وعفا أثره"[39].

وإذا كان الجاحظ يتناول "مفاخر العرب" في سياق استعراض بعض خصائص الشعوب الأخرى مثل الخراسانيين أو الأتراك الذين خصهم برسالة تبرز مناقبهم وخصالهم[40]، فإن ما يهمنا، هنا، هو "نظام المقارنة" التي نحته الجاحظ في

انظر أيضا، Charles Pellat; Christologie Gahizienne in **Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam** (VII-XV Siècle), Ed. Variorum Reprints, London, 1976, P.P 220.221.

(38) الجاحظ؛ رسائل الجاحظ؛ الرسائل السياسية؛ قدم لها وبوبها وشرحها علي أبو ملحم؛ دار الهلال، بيروت، ص 476.

(39) نفس المرجع السابق، ص 477.

(40) نفس المرجع، ص 482.

النظر إلى الشعوب والأمم. يقول : "ثم أعلم بعد هذا كله أن كل أمة وقرن، وكل جيل وبني أب وجدتهم قد برعوا في الصناعات، وفضلوا الناس في البيان، أو فاقوهم في الآداب، وفي تأسيس الملك، وفي البصر بالحرب، فإنك لا تجدهم في الغاية وفي أقصى النهاية، إلا أن يكون الله قد سخّرهم لذلك المعنى بالأسباب، وقصرهم عليه بالعلل التي تقابل تلك الأمور، وتصلح لتلك المعاين؛ لأن من كان متقسم الهوى، مشترك الرأي، ومتشعب النفس، غير موفّر على ذلك الشيء ولا مهيأ له، لم يحدق من تلك الأشياء شيئا بأسره، ولم يبلغ فيه غايته، كأهل الصين في الصناعات، واليونانيين في الحكم والآداب، والغرب فيما نحن فيه ذاكروه في موضعه[41]، وآل ساسان في الملك، والأتراك في الحروب. ألا ترى أن اليونانيين الذين نظروا في العلل لم يكونوا تجاراً ولا صناعاً بأكفهم، ولا أصحاب زرع ولا فلاحة وبناء وغرس، ولا أصحاب جمع ومنع، وحرص وكدّ، وكانت الملوك تفرغهم، وتجري عليهم كفايتهم، فنظروا حين نظروا بأنفس مجتمعة، وقوّة وافرة، وأذهان فارغة، حتى استخرجوا الآلات والأدوات. . . فأما سكان الصين فهم أصحاب السبك والصياغة، والإفراغ والإذابة والأصباغ العجيبة، وأصحاب الخرط والنحت والتصاوير، والنسخ والخط، ورفق الكف في كل شيء يتولونه ويعانونه، وإن اختلف جوهره، وتباينت صنعته، وتفاوت ثمنه. . واليونانيون يعرفون الفلك، لأن أولئك حكماء وهؤلاء فعلة. وكذلك العرب، لم يكونوا تجاراً ولا صناعاً، ولا أطباء ولا حسابا، ولا أصحاب فلاحة فيكونون مهنة، لا أصحاب زرع، لخوفهم من صغار الجزية. ولم يكونوا أصحاب جمع وكسب، ولا أصحاب احتكار لما في أيديهم وطلب ما عند غيرهم، ولا طلبوا المعاش من ألسنة الموازين ورؤوس المكاييل. . . ولم يستغنوا الغنى الذي يورث البلدة، والثروة التي تحدث الغرّة، ولم يحتملوا ذلاّ فيميت قلوبهم ويصغّر عندهم أنفسهم. . أذهان حداد، ونفوس منكرة، فحين حملوا حدّهم ووجهوا قواهم لقول الشعر وبلاغة المنطق، وتشقيق اللغة وتصاريف الكلام، بعد قيافة الآثر وحفظ النّسب. . . والحفظ لكل مسموع والاعتبار بكل محسوس، وإحكام شأن المثالب والمناقب، بلغوا في ذلك الغاية، وحازوا كل أمنية. وببعض هذه العلل صارت نفوسهم أكبر، وهممهم أرفع

(41) وهي رسالة تستحق دراسة مستقلة نظراً لسياقها وظروف كتابتها والأسلوب الذي نهجه الجاحظ لتقديم صور الأتراك وأخلاقهم.

من جميع الأمم وأفخر، ولأيامهم أحفظ وأذكر»[42].

يحتمل هذا النص الطويل أكثر من إمكانية للتأويل، ويفترض مستويات مختلفة للنظر إلى الآخر. فالجاحظ، الذي كشف، بكيفية بارزة، المستوى الفكري المعتزلي في الجدال مع الآخر، وفي مقارعة حجج النصارى، ارتقى بالمناظرة إلى درجة المحاججة العقلية، حتى وإن اندرجت ضمن البنية الدينية التي حكمت مختلف التصورات والمذاهب المتداولة في ذلك الوقت، نجده الآن ـ أي الجاحظ ـ ينحت صوراً للآخرين. اليونانيون، والصينيون والفرس والعرب. لكل تجذره الحضاري، ومهاراته، وخصائص إبداعه. لليونان الحكم والآداب، وللصين الصناعات والحبكة، وللفرس السياسة والتدبير، وللعرب البلاغة والخيال الشعري. وليس للدين أي حضور في هذا الوصف. خصائص وملامح تميز هذه الأمم والحضارات تعكس المستويات العقلية والفنية والسياسية والإجرائية لأمم تمكن العرب من الاحتكاك بها، من خلال التبادل أو الترجمة أو التجارة أو الحرب. لذلك سبق أن أشرنا إلى أن نظرة الجاحظ للآخر، باختلاف وجوده وانتمائه، تختزن حمولة أنثروبولوجية بارزة. بل إنها تتضمن أحكاماً. ولما كان الحكم يتوزع إلى حكم الواقع وحكم القيمة، فإن ما يظهر من النص أن أحكام القيمة أكثر حضوراً مما يمكن أن يحيل على الواقع. وفي كل الأحوال فإن الحكم، باعتباره آلية ذهنية مركبة، يفترض التأكيد على علاقة تطرح وكأنها تتضمن «حقيقة» ما بين طرفين أو أكثر. ولأنه يستدعي الحديث عن الحقيقة، فإن الحكم يتموضع، في غالب الأحيان، بين مستويين، يتخذ الأول بعداً ميتافيزيقيا أو رمزيا، وأما الثاني فإنه كثيراً ما يخضع لاعتبارات منطقية. وفعل الحكم، في الأول والأخير، يختلط، بشكل كبير، بتجربة الحرية والتعبير عن الإرادة. ولما كان الجاحظ معتزلي النزعة، ينتج معرفة داخل شروط سياسية محددة، فإن آليات الحكم التي يستخدم في تصنيف هذا أو ذاك ومنح هذه الصفة أو تلك، تعبّر عن قدرة فكرية عالية على المقارنة. أن نحكم، في العمق، هو أن نقارن بين الذات والآخر، بين الإسلام والديانات الأخرى، بين العرب والأمم الأخرى، حتى ولو اندرجت عملية الحكم ضمن حسابات خاصة[43]، فإن الآليات المتحكمة فيه تنتزع موضوعيتها

---

(42) ويقصد هنا الاقتدار اللغوي والإبداع الشعري والإحساس بالانتماء.

(43) *نفس المرجع السابق، ص 508-509*.

لتكثف صوراً، قد تكون نمطية أو متميزة، للآخرين، "ولكل نصيب من المساوئ ومقدار من الذنوب؛ وإنما يتفاضل الناس بكثرة المحاسن وقلة المساوئ. فأما الاشتمال على جميع المحاسن، والسّلامة من جميع المساوئ دقيقها وجليلها، وظاهرها وخفيّها، فهذا لا يعرف"[44].

يقوم الاختلاف، هنا، على الحكم والمقارنة[45]، بين ذات عربية إسلامية تكثف همم قوم "أرفع من جميع الأمم وأفخر"، وبين باقي الأمم والديانات والشعوب. وفي ذلك تعبير واضح عن الإحساس الإسلامي بالتفوق إزاء الآخرين. فالجاحظ حين يقرّ لليونان بالحكمة والاختراع، وللصين بالصناعة والحذاقة، وللفرس بالسياسة والتدبير، يعي، تمام الوعي، أن نصه يدخل ضمن رهانات سياسية بالغة التعقيد، لأن النظام السياسي في حاجة إلى خطاب يسهم في تكريس استقراره وتوازنه، والهجوم على كل مصادر الاحتجاج والتمرد والثورة[46]، الآتية من الشعوبية أو المانوية أو النصرانية أو أي من الملل والنحل التي جعلت الاستيلاء على السلطة من بين أهدافها السياسية[47].

ويمكن القول، في ضوء ما تقدم، أن الخطاب الجاحظي حول الآخر، سواء

---

(44) النص الذي يقارن فيه الجاحظ بين الأمم مأخوذ من "رسالة مناقب الترك" وهو كتاب يقول الجاحظ عنه "كنت كتبته أيام المعتصم بالله، رضي الله عنه... وأحببت أن يكون كتاباً قصداً، ومذهباً عدلاً، ولا يكون كتاب إسرافٍ في مديح قوم، وإغراقٍ في هجاء آخرين، وإن كان الكتاب كذلك شابهُ الكذب، وخالطه التزيّد، وبُني أساسه على التكلّف، وخرج كلامُه مخرج الاستكراه والتدليق» نفس المرجع السابق، ص 491.

(45) نفس المرجع، ص 491.

(46) Henri Laoust; **Les Schismes dans l'Islam**; Ed. Payot. Paris, 1983; P.P 61-62.

(47) يقول علي أومليل : "إن نقاش المعتزلة مع حاملي "الإيديولوجية" المانوية كان نقاشاً مع نخبة عالية الثقافة ولها نفوذ داخل الدولة. فوراء أصحابها إرث ثقافي مديد ومتشعب. لو كان أمر هؤلاء هيناً لكان الموقف الديني منهم كافيا: فهم ليسوا "أهل كتاب" فينشغل الفقهاء بوضعهم الذمي، بل هم ثنويون أي "أهل شرك"، فليس على المسلم أن يُعنى بمحتوى عقائدهم، وليس عليه أن يكلف نفسه الدخول معهم في جدل أو مناظرة. أمّا وأن الكتاب الإسلاميين انشغلوا بإيراد مقالاتهم، وألّف المعتزلة على الخصوص في الردّ عليهم، فذلك يعني أن أصحاب هذه "الايديولوجية" المانوية كان لهم شأن يذكر.

"ولكن في أي مستوى؟ إنه مستوى النخبة بمعنى أن قضية هؤلاء المانويين لم تكن قضية دينية عامة، شغلت الناس فتنازعوا حولها؛ بل إن الصراع كان محصوراً في دائرة النخبة التي كانت تتنازع النفوذ داخل دواليب الدولة، وتتنافس على الصدارة والقرب من القابض على السلطة السياسية"، **في شرعية الاختلاف**، نفس المعطيات السابقة، ص 26ـ 27.

كان ذميا نصرانيا أو يونانيا أو فارسيا. . .إلخ انتقل بالنظرة الإسلامية من الإحساس بالتفوق إلى الوعي به. وارتقى بالوعي من الارتهان إلى المرجعية النصية إلى استدعاء آليات الحكم والمقارنة[48]. وهو، في كل الأحوال، كشف، ضمن الرهانات المختلفة التي كانت تحركه، الوعي العربي الإسلامي بالآخر، بوصفه اختلافا دينيا وحضارياً، يتعين الاحتراس من حمولاته الدينية، قياساً إلى الإسلام، والإنصات إلى مكتسباته الحضارية والتزود منها عند الاقتضاء، بالنسبة لليونان والفرس والصين.

ولما كانت "صورة "الآخر المختلف" من منظار قدمائنا يمكن استخراجها من كتب "الملل والنحل"، و"المقالات". وكذلك من روايات الرحالة، ومن كتب الجغرافيين والمؤرخين. . ."[49] فإن نصوص الجاحظ، أيضا، تعرض على الدّارس إمكانيات كبيرة لالتقاط صور الآخر، سواء في وجوده الديني المختلف أو في بنائه الحضاري المتميز. للوعي بالتفوق دور كبير في النظر إلى الآخر، سواء استمد مقوماته من المرجعية القدسية أو إلى آليات الحكم المقارن، إلا أن هذا الوعي سيتعرض لارتجاجات كبرى بفعل المواجهات التي سيصطدم بها الإسلام في صراعه المفتوح مع الملل والنحل المختلفة ومع النصرانية في تعبيراتها الصليبية بالدرجة الأولى.

تقدم الآخر داخل أجناس متعددة من القول، فضلا عن كتب الملل والنحل التي تناولت الديانات غير التوحيدية، مثل المانوية عند ابن النديم أو غيره، أو ديانات الهند كما هو الشأن في كتابات البيروني، أو المزدكية وغيرها عند الشهرستاني. . .إلخ، فإن مقالات الإسلاميين في الرد على النصارى، أو نصوص الرحلة، وكتب الأخبار، عند الجغرافيين والمؤرخين. . .إلخ كلها متون يمكن

(48) لم يكن الجاحظ استثناءاً في ذلك، لأن البيروني، الذي وضع نصوص تعبّر عن نظرة "استشراقية" للهند، كما ينعتها علي أومليل، كان "يقوم بعملية مقارنة مستمرة. ولكن المثير للانتباه أن البيروني في موضوع الهند قلّما يقارن بينها وبين عالم الإسلام. فهو حين يقارن فهو غالباً ما يقيم المقارنة بين الهند واليونان. وهو أحياناً يقابل بين الفكر الأسطوري الديني الهندي وبين ما قد يماثله عند الفرس أو اليهود أو النصارى، إلا أن المقارنة الأساسية يجعلها بين الهند واليونان. وهو هنا يقيمها ـ وعن قصد ـ بين طرفين هما عنده غير متكافئين". **في شرعية الاختلاف**، . . .ص 34.

(49) نفس المرجع، ص 61ـ62

للمرء أن يقف فيها عند ملامح بعض الشعوب وتعاليم بعض الديانات[50]. فانتشار الواقعة الإسلامية عبر مناطق وقارات مختلفة ومتنوعة الثقافات والرموز والاعتقادات فرض على الفضول الإسلامي استحضار صور متعددة للآخر، سواء من منظور اعتباره ذميا يخضع لمنطق "دار الإسلام" أو نصرانيا ما زال ينفلت لإرادة القوة الإسلامية، أو "آخراً" تلفه كثير من مظاهر الغرابة.

ومع ذلك فإن الاجتهادات الإسلامية، الفكرية والعملية، حول ظاهرة الذمي، والجدل الكلامي الذي قام داخل نسيج الثقافة الإسلامية للارتقاء بالنظر إلى مستوى فكري متقدم، بما افترضه من محاججة ومناظرة ومقايسة، والنصوص التي برهنت على اقتدار خاص على الحكم والمقارنة، كل ذلك يسمح لنا بالقول بأن النظرة إلى الآخر، سواء في وجوده الموضوعي أو في إدراكه المتخيل، تمنح لسيرورة الوعي الإسلامي بالذات أبعاداً متراكبة. فعلى الرغم من الشعور البارز بالتفوق، الديني والحضاري، والإقرار بمساواة الكائنات البشرية، فإن منطق الانتشار والفتح، وواقع الاحتكاك بالآخرين جعل المثقف المسلم يضفي بعض النسبية على أحكامه. فتأكيد الجاحظ، مثلا، على حكمة اليونان وحداقة الصين والخبرة السياسية للفرس، يبيّن مدى استعداد الوعي العربي الإسلامي على الاعتراف بقدرات الآخرين، وعلى التسليم باختلافهم مهما كانت الفروق الدينية والحضارية. وهي علامة بارزة على قدرة الوعي العربي الإسلامي، بمستوياته العقلانية والمتخيلة، على التمييز والمقايسة والحكم.

ستتعرض صور الآخر لاهتزازات كبرى في التاريخ العربي الإسلامي، داخليا وخارجيا، بسبب التحديات التي واجهتها الواقعة الإسلامية. وستتموّج صورة الذمي حسب الاختراقات التي أصابت الجسم الإسلامي، كما ستتشكل عناصر جديدة للنظر إلى الآخر باعتباره رومياً أو إفرنجياً يحمل في تحركاته، داخل الفضاء العربي الإسلامي الواسع، مشروعاً مضاداً ورؤية معادية وحكما سلبيا.

****

******

***

---

(50) Guy monnot; **Islam et religions**; Ed Maisonneuve et Larose; Paris, 1986, P.P 38-39.

الباب الثاني

في تكوّن الصور النمطية عن الآخر

الظاهرة الصليبية والاندفاعة الجهادية

عناصر الصور النمطية المسيحية عن الإسلام

1 ـ البحر المتوسط بين مشروعين

لم يحصل في تاريخ حوض البحر الأبيض المتوسط أن شهدت المنطقة توسعاً لامبراطورية ما بالسرعة والمدى اللذين ميزا الفتح الإسلامي. هذا ما يثبته المؤرخون والسياسيون وخبراء الاستراتيجيا. انتشر الإسلام في ثلاث قارات في أقل من قرن. وفرض نفسه على الثقافات والمرجعيات السائدة في هذه الفضاءات بكل الطرق الممكنة، وغدا تحدياً جديا أمام أكثر من إرادة للقوة، سيما تلك التي كانت لها الغلبة على صعيد الشرق الأدنى والبحر المتوسط، وعلى رأسها الامبراطورية البيزنطية والرومانية. وهل من قبيل المصادفة أن "يُقبل الفتح الجارف للإسلام بسهولة من طرف الشرق الأدنى والمجال المزدوج لإفريقيا الشمالية وجزء من إسبانيا في نفس الآن؟.. لقد كان العالم القرطاجني أكثر استعداداً، في العمق، لاستقبال حضارة الإسلام من هضم القانون الروماني، لأن حضارة الإسلام لم تكن مجرد إضافة فحسب ولكنها تمثل استمرارية أيضاً. فهي لم تستوعب اليهودية والتراث الإبراهيمي فقط، ولكنها جسدت ثقافة، وعادات وتقاليد راسخة في المكان. والحضارة، في حقيقة الأمر، ليست دينا فحسب، وإن وجد الدين في قلب كل نسق ثقافي، وإنما هي فن للحياة وآلاف المواقف التي تتكرّر"[1].

ومع ذلك كثفت الواقعة الإسلامية، في الصيرورة التاريخية لحوض الأبيض

(1) Fernand Braudel; La méditerranée, l'espace et l'histoire, Ed. Flammarion, Paris, 1985, P.P 163. 164.

المتوسط، لحظة مزدوجة، يتداخل فيها فعل القطيعة ورموز الاستمرار. والقول بأحدهما، بشكل استثنائي، سيسقط صاحبه في زلة هائلة تجعله في حالة لن يتمكن فيها من إدراك المدى الفعلي الذي جسدته هذه الظاهرة. وفي هذا المجال، هناك اجتهادات لا حصر لها. سواء من موقع الدفاع أو من منطلق الطعن. وفي كل الأحوال، أحدثت الواقعة الإسلامية مشكلة حقيقية للآخر، ولاسيما في تعبيراته النصرانية، والبيزنطية، والرومانية، والغربية. وسواء اعتبرناها "غرباً مضاداً"[2]، أو تجسيداً "لجواب الشرق على إدعاءات الاسكندر"[3]. أو تحيل على عالم "للغرابة الجذرية"[4] ، فإن الشغف الإسلامي المندفع بنى، في سيرورة تكوينه وتأسيسه، حضارة حقيقية يجمع الكل، مسلمين ومسيحيين ويهود وغيرهم، على اعتبارها حضارة في منتهى التنوع والثراء والقوة.

ولقد مرّ معنا كيف عملت الاندفاعة الإسلامية على بلورة وعي إسلامي بالذات، وكيف صاغت صورها عن الآخر، سواء في أبعاده المتساكنة أو الصراعية، أو في مظهره الداخلي وفي تجلياته الخارجية. وقد تمّ ذلك، في أكثر الأحوال، داخل ظرفيات منحت للمد الإسلامي القوة والغلبة. وجعلت الواقعة الإسلامية تتعامل مع الآخر من موقع التفوق والاقتدار، كدين وثقافة وحضارة. ولأن الحضارات، في نظر فرنان بروديل، تتميز بخاصيتين أساسيتين؛ تتمثل الأولى في كون الحضارات تجسد وقائع ضمن حقب طويلة، وطويلة جداً؛ والثانية في أنها تتجذر، بقوة، في فضائها الجغرافي[5]، فإن أي حضارة كبيرة، برهنت عن حضور في الزمان والمكان، لا تخضع للحضارة الأقوى إلا هو حيث المظهر، بل في الغالب الأعم ما "تكتسب وعياً أكبر بذاتها، تستنفر قواتها وتنمّي قومية ثقافية متصلبة"[6]. ولذلك فإن الحرب والحقد يلعبان دوراً كبيراً في صنع الحضارات، في تغذيتها وفي تزويدها بعناصر الحياة، بل إن الحضارات، في الغالب، ليست إلا "تجاهل وإنكار، احتقار وكراهية للآخر. ولكنها ليست هذا فحسب، لأنها أيضاً،

---

(2) F. Braudel, op.cit, P.160.

(3) Christopher Dawson, **Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne**, Les Editions Rieder , sans date ni lieu d'édition, P.145.

(4) Alain Ducellier, Les imaginaires de l'Islam dans l'Orient chrétien au moyen Age, **Horizons maghrébins**, N° 14/15, 1989.

(5) F. Braudel, op.cit, P.167.

(6) Ibid. P. 168.

تضحية وإشعاع، وتراكم للثروات الثقافية وأرصدة للذكاء"(7). إن الحضارات "أكثر الشخوص تعقداً وتناقضاً في البحر المتوسط. بمجرد ما نعترف لها بصفة ما حتى تنتصب صفتها المناقضة... تستقبل زيارات الآخرين كما تقوم هي بزيارتهم، مسالمة ومحاربة في نفس الآن. ويقدر ما تتميز بثبات مدهش، هي، في نفس الوقت متحركة، جوّالة، ومتسكعة..."(8).

أطروحة "فرنان بروديل" حول المتوسط والحضارات التي تعاقبت أو تصارعت عليه، من أكثر الأطروحات عمقا وشمولية وطرافة. لا يعطي الأولوية الحاسمة لأي عامل في تكوّن وتطور الحضارات. كل المستويات تفعل في المكان والزمان والإنسان. للاقتصاد المادي دور مهم كما هو الشأن بالنسبة للاقتصاد الرمزي. ومن منطلق فهمه لمعنى الحضارة اعتبر بروديل أن الإسلام يمثل "غرباً مضاداً، بكل الالتباسات التي تتضمنها كل معارضة عميقة، حيث تكون هناك منافسة وعداوة واقتباس"(9).

الاختراق الإسلامي للقارات المحيطة بالبحر المتوسط، بقدر ما كان جارفاً ومثيراً للدهشة، اعترضته مقاومات هائلة، مثلت البؤر المسيحية أهم التحديات التي واجهته، وبشهادة كل الباحثين، فإن إخفاق الجيوش الإسلامية في الاستيلاء على القسطنطينية سنة 718 وهزيمة "بواتيي" عام 732 لم يسمحا للمسلمين من أن "يجعلوا من المتوسط تلك البحيرة الإسلامية التي لربما كانوا يحلمون بها"(10). فالمقاومة التي واجهت به القسطنطينية التمدد الإسلامي، ومعركة "بوايتي" اعتبرتا من الوجهة الغربية، بمثابة حدثين تاريخيين حاسمين "أنقذا أوروبا"(11) من الإسلام وأعطيا فرصة استثنائية للمسيحية للاحتفاظ بشمال المتوسط لاتخاذه قاعدة

(7) Ibid, P.173.

(8) F. Braudel, **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**, T.2, Ed. Armand Colin, 6° Ed, Paris, 1985, P.95.

(9) Fernand Braudel; **La méditerranée, l'espace et l'histoire**, op.cit, P.160.

(10) Christopher Dawson, op.cit, P. 409.

(11) Contre -Amiral.R.De Belot (R), **La Méditérrannée et le destin de l'Europe**, Ed. Payot, Paris, 1961. P.50.

ويعتبر صاحب هذا الكتاب أن احتفاظ المسيحية بأوروبا بفضل معركة "بواتيي" حقيقة استراتيجية، وحين سقطت بيزنطة في القرن الخامس عشر في يد الأتراك، حينذاك كانت أوروبا قوة صاعدة. تمكنت من صد الاختراق التركي بدون خوف على مستقبل الكيان الأوروبي الناشئ.

استراتيجية للرد، ولتنظيم هجوم مضاد سيترك آثاراً عميقة على مختلف العلاقات التي ستشهدها المنطقة بين الإسلام والمسيحية، بين العرب والغرب.

إذا كانت الحضارات، في نظر بروديل، تحمل في داخلها عناصر الاستبعاد والتبرّم واحتقار الآخر، هل ذلك يرجع إلى اعتبارات المصلحة، والسيطرة والتبادل الثقافي، بمختلف مستوياته، أم أن العامل الديني، بوصفه حقلا لإنتاج وإعادة إنتاج "الدوغما" هو الذي يؤجج مشاعر الكراهية والحقد؟[12] وهل يمكن القول، مع هذا الباحث الموسوعي الجسور، أن "المستقبل لا يعود إلا لمن يعرف كيف يحقد"[13]؟

لا تهمنا الإجابة عن هذا السؤال المحيّر أو ادعاء القدرة على ممارسة "تحليل نفسي" للحضارة، ولكننا سنستحضر بعض أبعاد هذا السؤال كلما تبينت لنا ضرورة استدعائه في سياق المواجهة الحضارية المعقدة التي ميزت الإسلام والمسيحية في المجال العام الذي يحتله المتوسط. فالمواجهة لم تكن تقتصر على التحكم في الأمكنة وفي الناس، لأن المرحلة كانت تولي أهمية قصوى للرموز في حضورها المكاني. وهكذا، وإذا كانت الحضارات تتحرك ضمن إيقاع الحقب الطويلة، وتتجذر في المكان مهما تعرضت للعواصف ولضروب الهزيمة، فإن المسيحية ستنظم أكبر هجوم مضاد على الإسلام في القرون الوسطى من خلال الظاهرة الصليبية. ستستنفر المسيحية كل الطاقات والإمكانيات وستعبئ كل الوسائل، المادية والرمزية، وستؤجج المشاعر وتحرك المخيلات لتنظيم أكثر الحملات المضادة قوة وعنفاً لاستعادة ما نعت "بالأماكن المقدسة"، ولضرب الإسلام في أكثر مناطقه اقتراباً وحيوية.

مشروعان متناقضان اتخذا من البحر المتوسط مجال مواجهتهما، ومن الرموز رهان التعبئة ووسيلة لاستنفار المتخيل الجمعي. وإذا كان الإسلام قد جعل من

(12) Fernand Braudel; op.cit, P.173.

(13) يرى بروديل أن الطوباويين وحدهم يمكنهم أن "يحلموا بصهر الديانات فيما بينها : فالديانات، هي بالضبط أكثر الأمور شخصية، وأكثر العناصر مقاومة داخل مركب الثروات والقوى والأنظمة التي تمثلها الحضارة. يجوز الجمع جزئيا فيما بينها، ونقل هذه الفكرة من هذه الديانة إلى تلك، أو هذه الدوغما أو تلك، أو هذا الطقس أو ذاك، ولكن أن يتم المزج بينها، فذلك ما يشكل طريقا في منتهى الشساعة".

Fernand Braudel; **La méditerranée et le monde méditérranéen**, op.cit. P.101.

مبدأ الجهاد قاعدة حاسمة للفتح والانتشار ومحاربة الكفر والشرك، فإن المسيحية ابتكرت المشروع الصليبي لإعادة الاعتبار للرسالة المسيحية بطرق جديدة لم يكن المسيحي، باختلاف كنائسه، متعوداً عليها أو مستئنساً بها.

وإذا كنا قد عملنا على صياغة الصور المختلفة التي نحتها الإسلام عن الآخر، انطلاقا من الخطاب القرآني، مروراً بما أفرزته سيرورة الاختلاف الديني، باعتبار الآخر ذميا تنطبق عليه أحكام التشريع التي وضعتها السلط الإسلامية باختلاف الحكام والظروف والملابسات، الداخلية والخارجية، وكيف ارتقت المغايرة الدينية من مستوى الاعتقاد إلى صعيد الجدل الفكري، بكل ما افترضه ذلك من إعمال للعقل والمقارنة بين الذات والآخر، والقدرة على إصدار الأحكام للتمييز بين الصور والأنماط والأنظمة، إذا كنا قد حاولنا تلمس عناصر الرؤية العربية الإسلامية للآخر، فيهمّنا، هنا، أن نتوقف عند مكونات النظرة المسيحية للإسلام، للعمل على استجلاء بعض آليات التنميط التي نسجتها كل من المخيلة الإسلامية والمسيحية للآخر، في سياق المواجهة الحضارية حول السيادة على الأمكنة والرموز. ولهذا الغرض سنعرض للصور الرئيسية للنظرة المسيحية وسنتناول، فيما بعد، دلالات وأبعاد الحركة العامة التي تندرج ضمن ما نعت بـ "الحروب الصليبية".

2 ـ الرأسمال العاطفي والحرب من أجل الرموز

يندهش جل الباحثين في تاريخ العلاقات الإسلامية المسيحية من التفجر الكبير لعناصر المتخيل فيما يخص إدراك الآخر. ولاسيما من المنظور المسيحي. ويرى "مونتغومري واط" أن أوروبا الوسيطة أفرزت ظاهرتين لا يمكن لأي باحث جاد أن يتعامل معها بلا مبالاة. تتمثل الأولى في "الصورة الشائهة تماماً التي ولدتها أوروبا عن الإسلام، وتبرز الثانية في التجذر الهائل الذي تمكنت الايديولوجيا الصليبية من ترسيخه في قلوب وعقول الأوروبيين عن الذات وعن الآخر»[14].

وإذا كان الهدف المعلن للصليبيين تجلى في الدعوة إلى استعادة الأماكن المقدسة بالطرق العسكرية، فإنهم، من أجل ذلك، استثمروا كل الوسائل الكفيلة

---

(14) W. Montgomery watt, L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale, Ed Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1974, Paris, P.67.

بتكوين متخيل جمعي يعلي من شأن الذات ويقدم الآخر في أشكال انتقاصية، شيطانية، تمنح لكل المنخرطين في الحركة العامة حوافز التعبئة، والإيمان بعدوانيته وشراسته، لدرجة يصل فيها المحارب إلى خلق شعور لديه بأنه حين "يحارب ضد المسلمين، فإنه يحارب الظلام قصد إشاعة الأنوار"[15]. وسواء سمينا هذه العملية التعبوية الكبيرة "ايديولوجيا" أو "دعاية"، أو "حملة إعلامية" . . .إلخ فإن ما يثير الانتباه، عند كل الذين تناولوا الموضوع، هو استعمالهم الكبير لقاموس المتخيل، مثل : صورة، مخيلة، إدراك، تخيل، صورة نمطية. . .إلخ، الأمر الذي يضعنا، مباشرة، في قلب الإشكالية التي تحركنا منذ البداية، وهي أن للمتخيل دور حاسم في تشكيل النظرة المتبادلة للآخر، بكل ما يمكن لهذه الملكة الإنسانية الخاصة من إنتاجه من صور وأحكام، وخلقه من مشاعر وأحاسيس في سياق الاحتفال بشؤون الذات والانتقاص من صور الغير. فالحضارة لا تقاس بإنتاجها المادي وبإنجازاتها العمرانية والفنية، وإنما تتميز بقدرتها، أيضاً، على نحت صور للآخرين التي تربطها معهم علاقات اللاتكافؤ والمنافسة. وليس من قبيل الصدفة أن يؤكد بروديل على دور المشاعر في صنع الحضارات، ومن ضمنها المشاعر المستنكرة، نظرياً ، والمستهجنة، عقلياً، ولكنها تفعل فعلها في السلوك والعلاقات والتاريخ.

وإذا كانت الواقعة الإسلامية قد انبثقت من أحشاء الآخرين وقدمت نفسها باعتبارها امتداداً رمزيا ودينيا للفكرة التوحيدية، فإنها، مع ذلك، تكونت وتأسست ضد الآخرين، قياساً إلى حجم التبرم الذي أعلنه هذا الطرف أو ذاك إزاء مشروعها. وعبّر الإسلام عن إرادة للقوة ناذرة في التاريخ. امتد، بشكل مدهش، على أكثر من قارة في فترة لا تتجاوز القرن. وانتزع من المسيحية مناطق واسعة. وكون، بموازاة ذلك، متخيلا جمعياً خاصاً، للآخر فيه صورة محددة ودور خاص. للذمي أحكامه، وللمشرك أو الكافر إجراءاته، وللحضارات الأخرى مكانتها. وعلى الرغم من التقسيم المبدئي بين دار الإسلام ودار الحرب، أو دار الصلح، فإن الواقعة الإسلامية، في سياق انتشارها، برهنت عن حالات كثيرة من "البرغماتية" والميل إلى التوافق والتساكن والتعايش. كان للقوة الداعمة للشغف الإسلامي دور بارز. ومن موقع التفوق كانت تنسج العلاقات مع الآخر، لاسيما

(15) Ibid. P.97.

في القرون الأولى من الفتح الإسلامي. ومعنى ذلك أن "الغرب قابل الإسلام في ساحة المعركة"[16]، كما صاغ عناصره المتخيلة كصور لنموذج ديني وثقافي وحضاري يختزن كل مكونات الضدية ومظاهر المنافسة.

إذا كانت الحضارات تنتصر، كما يؤكد على ذلك بروديل، لأنها تعرف كيف تمارس كراهيتها للآخرين، هل يمكن أن نقول، من ناحية أخرى، أن التشويه الذي تعرض له الإسلام من طرف "الأوروبيين" عبّر عن حاجة ضرورية "للتعويض عن شعورهم بالنقص"[17]، أي أن التعبئة المسيحية حين قرنت الإسلام بالظلام والمسيحية بالنور، زرعت في وجدان المسيحي الشعور بضرورة الانتصار على النقص لهزم الظلام الإسلامي. إذ مهما كانت قوة المسلمين، في هذه الحالة فإن "المسيحيين، من جهتهم، ترسخت لديهم القناعة بتفوقهم بفضل دينهم"[18]، ومن تمّ فإن الصورة المشوهة للإسلام يتعين النظر إليها بأنها "إسقاط للجانب المظلم في الشخصية الأوروبية"[19].

تشكلت الصور النمطية المسيحية عن الإسلام بالتدريج، وعبّرت، بكيفيات مختلفة، عن الاهتمام المسيحي الأوروبي بالواقعة الإسلامية. انطلق هذا الاهتمام، في البدء، من خلال المسيحية الشرقية، والنصارى الأصليين، ثم اتخذ أبعاداً أكثر جدية مع احتدام المواجهة في سياق الصراع التاريخي والحضاري على المواقع والأمكنة والرموز. وفي كل الأحوال يمكن القول بأن "الصورة" المسيحية عن الإسلام، أي التعبير المسيحي بالوعي الضدي بالآخر، جاءت نتاج "الأدبيات التي وضعها رجال الكنيسة، وعلماء الكلام، والمؤرخين والدعاة، بالدرجة الأولى، لسبب بسيط هو أنه من العصر الوسيط إلى النهضة كان رجال الكنيسة والرهبان والكهان وموظفو الكنيسة الكبار هم الذين يمتلكون مفاتيح المعرفة ويتكفلون بتربية المؤمنين بكتاباتهم ودعواتهم"[20].

غير أن أعمال يوحنا الدمشقي تمثل إطاراً مرجعيا لكثير من الأقوال والكتابات

(16) Jean-Jacques Waardenberg, **L'Islam dans le miroir de l'Occident, comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion**. Ed. Mouton la Haye, Paris, 1962.p.5

(17) W. Montgomery watt, op.cit, P.97.

(18) Ibid. p97

(19) Ibid p.97.

(20) Simon Jargy, **Islam et chrétienté** , Ed. Labor et Fides, Genève, 1981, P.9.

التي اتخذت من الإسلام موضوعاً لها. فهو، وإن ترعرع في بيئة عربية بيزنطية وإسلامية، فإنه ساهم، بقسط وافر، في إثراء الجدل الكلامي بين الإسلام والمسيحية، وإضفاء نوع من "العقلنة" على نمط المناظرة الذي دار حول قضايا لاهوتية بين علماء الكلام المسلمين وعلماء اللاهوت المسيحيين. ولأن هذا الجانب لا يهمنا إلا من زاوية اعتباره مثل لحظة بارزة في سياق تطور آليات الحكم على الآخر، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى أن يوحنا الدمشقي ساهم، بشكل تأسيسي، في رسم بعض ملامح المسلم، ذلك أنه حاول "التشكيك بكون الإسلام دين إبراهيم الحنيف من خلال وصفه المسلمين، على نحو لا يخلو من الخبث، بالسرازانيين (Saracens). ويبدو أن يوحنا الدمشقي هو أول كاتب بيزنطي استخدم هذا التشويه الايتمولوجي لأغراض الجدل العنيف وتحفيز الذاكرة. كذلك يصف المسلمين بـ "المفسدين". وصوّر، من جهة ثانية، الرسول على أنه واحد من "أتباع بدعة أريان" وبأنه "استقى من الآريانية العقيدة التي تفيد بأن "الكلمة" و"الروح" لا يعدوان كونهما مخلوقين لله، واقتبس من النسطورية ما يتعلق بعدم تأليه الابن المتجسّد"[21]، كما أنه يعتبر بأن القرآن نتاج "لأحلام اليقظة، ويصور الرسول كشخص مضلّل"، وينتقد، بقوة، "ما يعتبره معاملة لا تليق بالنساء من قبل المسلمين"[22]، ثم ينتهي "معدّداً أهم الممارسات والمحظورات في الإسلام على الشكل التالي: الختان، عدم اتخاذ يوم السبت للراحة والعبادة، وإلغاء المعمودية، وإحداث تغيير في محرمات الطعام، ومنع شرب الخمر"[23].

وبغض النظر عن التأثير الذي كان ليوحنا الدمشقي على المناخ الجدلي الكلامي الإسلامي، أو عن انتمائه السامي و"ثقافته السورية"، أو حتى الاحترام الذي تمتع به من قبل المسلمين والمسيحيين، فإن هذا الرجل، في نظر بعض الباحثين "ناقش الإسلام كبدعة"[24]، بل إن "التصورات المتكونة عن الإسلام كبدعة مسيحية، مرتدة ومنشقة وعن محمد كنبي مزيف انتقلت من مسيحيي سوريا

---

(21) دانييل ساهاس، الشخصية العربية في الجدال المسيحي مع الإسلام، الاجتهاد، العدد 28، 1995، ص 126ـ127.

(22) نفس المرجع، ص 128

(23) نفس المرجع، ص 129

(24) ألكسي جورافسكي؛ الإسلام والمسيحية، ترجمة خلف محمد الجراد، سلسلة عالم المعرفة؛ الكويت، 1996، ص 71.

إلى البيزنطيين، ومنهم إلى الأوروبيين"[25]. إلاّ أن تعرف أوروبا على الكتابات الدينية والجدلية المناهضة للإسلام تمّ من خلال "نموذجها البيزنطي بالدرجة الأولى"[26]، وبمعنى آخر أنه مهما كان دور المسيحيين الشرقيين في التمهيد لعناصر الصورة المسيحية عن الإسلام، فإن الوساطة البيزنطية أعطت لكثير من الصور بعداً "فانتاستيكيا" ينشط المخيلة ويحرك الوهم أكثر مما يستدعي النظر العقلي الهادئ. وهكذا اعتبر الرسول أنه غير قادر على أن يكون "نبيا حقيقيا" أو أن يأتي بعقيدة صحيحة، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون إلا شخصاً "مرتداً أو نبياً مزيفاً، لا يملك سوى الادعاءات والأضاليل"[27]، بل إن الخيال المسيحي جعل منه ساحراً ومعاديا للمسيح ويجسد صورة الشيطان كذلك، وخلاصة القول أن الوعي، أو بالأحرى المتخيل المسيحي في الزمن الوسيط، بلور الصورة التالية عن الإسلام: "إنه عقيدة ابتدعها محمد، وهي تتسم بالكذب والتشويه المتعمد للحقائق، إنها دين الجبر، والانحلال الخلقي، والتساهل مع الذات والشهوات الحسية، إنها ديانة العنف والقسوة"[28].

قد يرجع عنف الأحكام المتخيلة على الإسلام إلى طبيعة الشغف الإسلامي وما تولد عنه من إرادة للقوة تمكنت من انتزاع مناطق شاسعة من سيطرة المسيحية. وعلى الرغم من احتكاك المسيحيين الشرقيين بتحولات الواقعة الإسلامية وبنصوصها التأسيسية، فإن الوساطة البيزنطية بما افترضته من تنشيط لمتخيل عدائي للإسلام، أفضى إلى تكوين الصور النمطية التكوينية للوعي وللاوعي المسيحي عن الإسلام طيلة الزمن الوسيط[29]. خضعت هذه الصور لتطور خاص تبعاً لسيرورة المد الإسلامي، ولطبيعة النزاع الذي شهدته المنطقة المتوسطية وما جاورها بين الإسلام والمسيحية. ويجمع الباحثون على أن الإدراكات والصور الأولى التي

---

(25) نفس المرجع السابق، ص 73.

(26) نفس المرجع، ص 73.

(27) نفس المرجع ، ص 70.

(28) نفس المرجع، ص 75.

(29) لم تكن الكنيسة المسيحية منسجمة ولا موحدة. وكانت هناك فوارق عقائدية ومؤسسية كبرى بين الكنيسة الشرقية والمسيحية الأوروبية، لدرجة أن زوج "شرق - غرب" كان يعبر المسيحية نفسها قبل أن تنهض شروط التعارض بين الإسلام والمسيحية. ولأن تأويلات مختلفة كانت تعتمل داخل العقيدة المسيحية، فإن ما يهمنا، نحن هنا، هو الصور المشتركة التي أنتجتها المخيلة المسيحية حول الإسلام.

كونتها المخيلة المسيحية عن الإسلام كانت باهتة، وغامضة، ولا تستند ـ باستثناء حالات قليلة محددة، مثل حالة يوحنا الدمشقي ـ إلى إطلاع ومعرفة بأصول الإسلام ونصوصه التأسيسية. وفي كل الأحوال فإن المسلمين شكلوا، ولمدة طويلة، بالنسبة للغرب المسيحي "خطراً قبل أن يصبحوا مشكلة"[30]. وضمن جدلية المد والجزر، والاحتكاك العنيف والمتساكن أحياناً، بدأت الصور المسيحية عن الإسلام تتحدد أكثر، دون أن يعني ذلك اقترابها أو مطابقتها للوقائع. وكلما توغل الإنسان، عميقا، للبحث عن الأصول المباشرة لهذه الصور، كلما صعب عليه التمييز بين ماهو واقعي وماهو متخيل، بل إن البعد الأسطوري لهذه الصور يغدو حاسماً في إعادة إنتاجها وتكريس معانيها في أعماق اللاوعي الجمعي، سيما وأنها تتعلق بمنظومة دينية وثقافية تحمل كل عناصر الضدية بالنسبة للمسيحية، وأن ارتباط نمط الإدراك بالخلفية الدينية ينشط آليات المتخيل، ويجعل البعد الأسطوري يعيش حياة خاصة يغدو فيها الواقع بعداً يصعب القبض عليه. بل تصبح للأسطورة وظيفة تفسيرية لا يهم فيها إن كانت صائبة أو خاطئة، تعكس الواقع أو تشوهه، ما دامت قدرتها على "التمثل تفرض ذاتها على الذاكرة الجمعية وتجثم بكل ثقلها الواقعي على المستقبل. هكذا، تساهم في تأسيس سلوكات في العمق، وبهذه الصفة تغدو مشاركة في الواقع"[31].

تحل الصورة محل الواقع، سيما إذا اقترنت بمشاعر ضدية واندرجت ضمن سياق الصراع على المواقع والمصالح والرموز، صراع يحركه رجال دين وينفذه جنود، وتنظم حوله حملات "دعائية" تعطي للآخر صوراً "شيطانية" وتجعل منه خطراً محدقاً على العقيدة والوجود، يوظف من أجل ذلك، "الحكايات الشعبية، وقصص الأبطال والحجاج والقديسين، والمؤلفات الجدلية ـ اللاهوتية الدفاعية للمسيحيين الشرقيين، وشهادات بعض المسلمين، وترجمات مفكريهم وعلمائهم. ولكن كانت المعلومة المقدمة تنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصلي، . . . وبهذا الشكل شوهت الوقائع بصورة متعمّدة ـ واعية أحياناً، أو بشكل غير واع في أحيان أخرى"[32].

---

(30) Maxime Rodinson, **La fascination de l'Islam**, Ed. la découverte, Paris, 1989, P.85.

(31) Thierry Hentsch, **L'Orient imaginaire, la vision politique occidentale de l'est méditerranéen**, Ed. Minuit, Paris, 1988, P.18.

(32) أليكسي جورافسكي؛ **الإسلام والمسيحية**، نفس المعطيات السابقة، ص 69. ويقول باحث آخر

هل التعبئة الهائلة التي نظمتها الكنيسة في الزمن الوسيط لخلق أكثر ما يلزم من الصور الشائعة والتأويلات الزائفة والأخبار المغرضة ضد الواقعة الإسلامية، تعكس، بكيفية ما، ذلك الشعور العميق بما يسميه بروديل، "الكراهية"؟ هل العنف المتخيل والقسوة في الحكم على المسلم والإسلام استدعته شروط تنظيم الهجوم المضاد على المد الجارف للفتح الإسلامي؟

يرى أكثر الباحثين الغربيين أن الانتشار الإسلامي الكاسح شكّل أكبر تهديد للوجود المسيحي في البحر المتوسط، بل إنه أحدث قطيعة حاسمة بين المرحلة الرومانية التي كانت ترى في المتوسط مركز العالم والفضاء الاستثنائي للمسيحية، وبين عهد جديد أعطى للعلاقات بين الشرق والغرب، جراء التنافس الإسلامي المسيحي، أبعاداً عميقة في العقل والوجدان جعلت المؤسسة المسيحية تشعر بحسرة لا متناهية على فقدان وحدتها الجغرافية والروحية. وتتدرج الحرب الرمزية والنفسية، من خلال الانتقاص من كل مظاهر الواقعة الإسلامية، رسولا ونصوصاً وحضارة وإنساناً، لإعادة بناء الوعي المسيحي بالذات في سياق خلق صور قدحية للآخر، قصد التعويض عن الفقدان الكبير الذي أحدثه الإسلام. لذلك عملت الظاهرة الصليبية، بمراحلها المختلفة، على تكثيف "الصور الأولى، والصور المؤسّسة التي كونتها المسيحية الأوروبية عن الدين المنافس"[33].

كثيرة هي الدراسات التي اتخذت من التصور المسيحي الوسيطي للإسلام موضوعاً لها، ويهمنا، هنا، أن نتوقف عند الصور النمطية الكبرى التي نسجتها المخيلة، المسيحية عن الإسلام، والنظر في أسباب القوة الهائلة والقدرة التعبوية التي مارستها على النظرة الغربية منذ الزمن الوسيط إلى الآن. ثلاث صور تتكرر، باستمرار، في كل الكتابات الغربية عن الإسلام، وهي صور بقدر ما تمّ إبرازها في نصوص بعض رجال الكنيسة، عملت المخيلة الشعبية، من جهتها، على التغنّي بها

أيضاً : "إن الأقاويل عن آلام المسيحيين الشرقيين في ظل حكم السلجوقيين وعن العقبات التي أقاموها في وجه الحجاج هي بقدر كبير، اختلاقات باطلة تفتق عنها خيال كتاب كنيسيين. فأحياناً كثيرة كانوا قصداً وعمداً ينشرون الإشاعات عن مآثم السلجوقيين من كل شاكلة وطراز ضد المسيحية... لكي تسهم الإشاعة عن الخطر الذي يشكله "الكفار" على الأماكن المقدسة في تدفق قوات مسلحة جديدة من الغرب.."، ميخائيل زابوروف، **الصليبيون في الشرق**؛ ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1986، ص 35.

(33) Theirry Hentsch, op.cit. P.45.

والاحتفال بمضامينها الحربية.

3 ـ ... في "الوثنية"

أولى الصور تمثل في اعتبار الإسلام ديناً وثنياً، وبأن نبوة محمد مشكوك في صحتها وصدقيتها. فالقول بأن محمداً أرسل إلى الناس لتصحيح التحريف الذي طرأ على اليهودية والمسيحية، وبأن كل ما هو جيد في الإنجيل يوجد في القرآن، قول "باطل"، لأن ذلك ينم عن "إدعاء" بل وعن "جنون" أكيد(34). وقد اعتبر رجال الكنيسة أنه يستحيل البرهنة على حقيقة القرآن أو على نبوة محمد، لأن سوراً كثيرة في القرآن تتعارض مع نصوص التوراة والإنجيل التي يدعي استكمالها وتصحيحها. والقصد من التشكيك في نبوة النبي، ونعت الديانة الإسلامية، وكل من يعتنقها، بالشرك "والوثنية"، يتمثل في الانتقاص من صورة النبي. واعتقدوا أنهم بذلك يطعنون ويحطمون كل البناء الإسلامي(35). ولم يقتصر الأمر على الجدل الكلامي أو على صياغة أحكام القيمة، حتى ولو ادعت "الاطلاع" على النصوص من قبل اللاهوتيين المسيحيين، وإنما تحركت المخيلة الشعبية وغدت تهتم بالآخر، من خلال الإشاعة والنكتة والأغنية. وبرزت، في هذا المجال ما سمي بـ "أناشيد البطولة"، التي كانت تحكي سير الأبطال والفرسان والملاحم، واتخذت من "السارازان" Sarrasin(36)، أو المسلم موضوعاً لتهييج العامة أو الترويح عليها بتقديم العربي والمسلم بكل الأشكال الانتقاصية.

نسج الغرب المسيحي في الزمن الوسيط خطابا حول الإسلام تداخلت فيه المعلومة المنتزعة من سياقها وواقعها، والخيال المتدفق، بالميل المقصود إلى تشويه الإسلام وتقديمه بكل الأشكال المناقضة مع ماهيته وأصوله. ففي الوقت الذي نجد الإسلام يتأسس على التوحيد والوحدة كقاعدة دينية وأونطولوجية، يعمل

---

(34) Norman Daniel, **Islam et Occident**, traduit par Alain spiess, Ed du Cerf, Paris, 1993, P.49.

(35) Ibid, P.100.

(36) يعتبر "نورمان دانيال" أن "سارازان" تعني الإنسان الذي ينتمي لنفس ديانة محمد، أي مسلم، نفس المرجع، ص 34.
في حين أن البعض الآخر يرى أن "سارازان" ترجع إلى لفظة "شرقي".
انظر، Philipe Sénac; **Musulmans et sarrasins dans le sud de la Gaule du VIII au XIs**, *Ed. le sycomore, Paris, 1980, P.63.*

الخطاب المسيحي على الترويج لما هو متناقض لهذه القاعدة، مدعيا كون الإسلام ديانة وثنية، تدعو إلى التعدد، ومؤسسها دجال وساحر، ومنشق، وفي كل الأحوال لا يمكن أن تنطبق عليه صفات النبوة.

"أناشيد البطولة"، ومنها "أنشودة رولان" ـ وهي الأكثر شهرة ـ و"غورمون وإيزومبار" و"تتويج لويس".. إلخ، ستقدم الآخر ـ المسلم ـ باعتباره تجسيداً لما هو أجنبي، غريب، سلبي ويستحق الإدانة. ستختزل صورة المسلم في كونه ساحراً، له قدرة خاصة، على استدعاء قوى الشر. ولما كان الوعي الجمعي، في ذلك الوقت، ينظر إلى أن كل ما هو خارج المجال المسيحي ينتمي إلى عالم الشر، فإنه جعل من المسلم الآخر النقيض بامتياز. قد يكون لهذه الأناشيد طابعاً ترفيهيا"[37]، تمكنت، بفعل التواتر من الاستمرار أكثر من أربعة قرون، تتميز ببعد شاعري إيقاعي بارز، لكنها، مع ذلك، عبرت، بشكل واضح، عن إرادة مقصودة على تشويه الإسلام وذلك "بجعله غير مقبول، منفّر وممقوت"[38]. فالجمع بين الإسلام والوثنية يُحرك في اللاوعي المسيحي الجمعي الخوف من انتعاش جديد للوثنية التي هددت المسيحية أكثر من مرة، كما ينشط صور "شهداء الإيمان" الذين سقطوا ضحية الفتح الإسلامي للمناطق المسيحية، ويعمّق الشعور بضرورة إنقاذ المسيحية من خطر ديانة "ماكرة"، وتحرير الأماكن المقدسة من براثينها.

4 ـ ... في العنف

من هنا تكرست الصورة النمطية الثانية عن الإسلام من حيث كونه ديناً عنيفاً. شعاره السيف والحرب والقتال. وهذه الصفات هي ما يمثل النقيض المباشر للمسيحية. يتقدم المسلم إلى مساحة الإدراك المسيحي الأوروبي باعتباره رجلا محارباً، شرساً، متوحشاً، يقوم بكل أنواع النهب والتنكيل، خالقاً بذلك وراءه

(37) Norman Daniel, Sarrasins, Chevaliers et moines dans les chansons de geste, Mélanges, MIDEO, N° 17,1986, P.115.

(38) Jean Flori, Radiographie d'un stéréotype : La caricature de L'Islam dans l'Occident chrétien: sens et oartreseus, in Maroc-Europe, N°3, 1992, P.94.

ويرى هذا الباحث أن تأجيج مشاعر الاشمئزاز من "الوثنية السارازانية" تمّ في وقت بدأت تنمو فيه، داخل المسيحية الغربية أشكال من الوثنية مثل تقديس الأولياء والأنصاب.. إلخ. فإبراز "عيوب" الديانة الإسلامية في أناشيد البطولة" كان يخدم صراعاً داخليا، أيضا، ضد بعض مظاهر الشعوذة.

تعاسة وشقاء لا يوصفان. يمثل الرجل المسلم كل تعبيرات العدوانية. يحركه ميل قوي إلى القتل. لقد "اعتبرت القوة، على نطاق عام تقريباً، عنصراً مؤسساً للديانة الإسلامية وعلامة بديهية على الضلال"[39]. وعلى الرغم من كون المسيحيين الأوروبيين كانوا ينظرون إلى هذا الموضوع بهذه الطريقة فإنهم لم يترددوا في تهييئ وتخطيط الحملات الصليبية.

التضخيم من صفة العنف لدى المسلم، ومن خاصية الحرب في الإسلام، عبّرا عن إرادة لتبرير العدوان، من خلال التحضير للهجوم المضاد ضد الإسلام. فالمجهود التعبوي العام للإساءة لهذه الديانة يدخل في إطار عملية إنتاج متخيل جمعي حاقد على الإسلام، ينشط لدى المسيحي الشعور بضرورة الاستجابة لمحاصرته والانخراط الطوعي لإعادة الاعتبار للمسيحية. وهكذا فإن "الصورة النمطية لا تستمد جذورها من الواقع الذي من الجائز أن يكون قد تعرض لتشويه من طرف الآخر، إنه ينبعث من فكر الآخر، في سياق نية الإساءة، والدفع بالعمل الحربي إلى الغزو"[40].

وفي معرض تساؤله عن الأسباب الحقيقية التي دفعت المسيحيين إلى تحديد الإسلام بوصفه ديانة عنيفة، يلاحظ "جان فلوري" أن ذلك تمّ في وقت بدأت تظهر به المسيحية بوجه جديد للعدوان والغزو من خلال الظاهرة الصليبية. إذ في فترة كانت فيه، على أرض الإسلام، ولاسيما في إسبانيا وفي "الأراضي المقدسة"، نسبة عالية من التسامح" النموذجي في زمنه" بين الديانات الثلاث، عملت المؤسسة الكنسية على اختيار نهج العنف بتقديم صور شيطانية عن الإسلام قصد تحطيمه والحد من انتشاره، لدرجة أنه مع الزمن، "نمت نوع من البرانويا من الخطر الذي يمثله المسلمون"[41]. غير أن الأمر الجذير بتسجيله، في هذا السياق، يتمثل في المنعطف الكبير الذي عاشته المؤسسة الكنسية في القرنين العاشر والحادي عشر، حيث انتهت، بعد صراع ومناقشة طويلين، إلى اختيار العنف كعنصر مذهبي، "ذلك أن الحرب ـ والمحاربين بالنتيجة ـ اعتبرت منذ مدة طويلة بوصفها مسألة مستنكرة في ذاتها، والعنف مستبعد لأنه خطيئة. . . وبتقديم الخصم في صور شيطانية تمكنت الكنيسة، وخصوصاً المؤسسة البابوية، على تبرير

(39) Norman Daniel, **Islam et Occident** , op.cit, P.151.

(40) Jean Flori, op.cit, P.97.

(41) Norman Daniel, op.cit, P.152.

الحروب حين تم إعلانها من طرف السلطات العمومية الشرعية وتبنّتها للدفاع عن المؤسسات "الإلهية" المهدّدة. . . والنتيجة أن "الحروب العادلة" الحقيقية، ثم "الحروب المقدسة" كانت البابوية هي التي دعت إليها لضمان حمايتها الخاصة للمسيحية، والتي توسعت شيئا فشيئاً. هذا هو أصل سلام الرب والحركة الصليبية"[42].

أصبحت الحرب شرعية في المذهب المسيحي الجديد" بعد نقاش طويل ومؤلم"[43]. تخلل ذلك احتجاجات ومعارضات ضد استعمال العنف الذي دعت إليه وزكته الكنيسة، بل وقادته ضد الإسلام. في نفس الوقت، بالمقابل، وكيفما كان سلوك المسلمين في عمليات الفتح التي قاموا بها، لم يكن موضوع اللجوء إلى الحرب يطرح أي مشكلة لديهم، لأن الجهاد قاعدة مؤسسة للواقعة الإسلامية، وقتال المشركين والكفار مطلب ديني. لهذا فإن دعوة "أوربان الثاني" إلى الحرب لاسترجاع "الأراضي المقدسة" تمثل نوعاً من الاهتداء بالتجربة الإسلامية فيما يخص العلاقة بين العنف والإيمان[44]، حتى ولو تعارض الأمر مع التقليد المسيحي الذي كان يرى في المسيح نموذجاً للسلم وللرفض القاطع لاستعمال العنف، فمملكته ليست من هذا العالم، وحتى لو اضطر المسيحيون للعيش داخل وسط معادٍ لا يجب الاعتراض عليه بالعنف، لأن الخلط بين الدين والسياسة مسألة تضر بالدين.

كانت الكنيسة في حاجة إلى تضخيم العلاقة بين الإسلام والعنف للتغطية على التحول المذهبي الكبير الذي طرأ على الموقف المسيحي من الحرب. بل إن "جان فلوري" يتساءل ما إذا كان "تأثير الإسلام قد لعب دوراً تشجيعيا على هذا التطور المدهش الذي حصل للمسيحية"[45]. لذلك تمت صياغة مبدإ الوعد بالجنة

---

(42) Jean Flori, op.cit, P.98.

(43) Jean Flori, op.cit, P.99

(44) Ibid. P.99.

(45) Ibid. P.102.

ويلاحظ "جان فلوري" أن مجموعة كبيرة من الكتاب واللاهوتيين المسيحيين عبرت عن استغرابها أمام هذا "المذهب العجيب" - الإسلام - الذي كان يبشر الشهيد بالجنة لأنه يقوم بواجب ديني ضد المشركين والكفار، في حين أن النموذج الرهباني، يتجرد عن العالم ويستبعد العنف المسلح، قد فرض نفسه على الغرب، قبل أن تتسرب الدعوة إلى العنف، شيئا فشيئا، إلى دواليب المؤسسة الكنسية.

لكل الذين يموتون في المواجهة ضد أعداء الإيمان، أي ضد المسلمين.

وبقدر ما كان الجهاد مبدأ مقرراً في الإسلام، فإن الآلة الدعائية المسيحية أعطت لهذه المسألة بعداً دراميا، لتقديم المسلم في أكثر الصور شيطانية وشراسة ووحشية من جهة، ولتسويغ قاعدة الحرب "كوسيلة ضرورية لتنظيم هجوم مضاد على ما نعتته الأدبيات الكنسية بـ "الأراضي المقدسة" ضد الإسلام من خلال الظاهرة الصليبية من جهة ثانية. حاجة المؤسسة الكنسية إلى ذريعة، أو إلى "تخيل نافع"(46) جعلتها تقدم الإسلام كديانة للعنف، والمسلم ككافر، ومتوحش وصنو الشيطان.

5 ـ ... في الشبقية

وأما الصورة النمطية الثالثة التي صاغتها المخيلة المسيحية الغربية عن الإسلام، فتتعلق بحياة النبي وبعلاقاته بالمرأة وبموقفه من المسألة الجنسية. وقد جعلت الآلة الدعائية من هذا الموضوع "الحجة الجوهرية على عدم مقبولية إدعاء الإسلام بأن يكون نتيجة وحي رباني. وقد تمّ التعامل معها بوصفها الدليل الأكثر أهمية للرفض المسيحي للإسلام"(47). وفضلاً عن الطبيعة الوثنية وعن التكوين العنيف للعقيدة الإسلامية، انخرط الكتاب المسيحيون ورجال الكنيسة في معمعة التجريح والانتقاص، بكل الطرق والوسائل، من النبي باعتباره رسولا وإنساناً. لقد ادعوا أن هذا الرجل "الوثني"، المرتبط بأكثر مصادر الإغراء واللذة، لجأ إلى "حيل ساقطة" للوصول إلى السلطة، مدعياً الاتصال بمنابع الوحي، وحاملا لرسالة دينية جديدة، تدعو إلى تصحيح الديانات السابقة، وإلى الجهاد والعنف. وما انتصار هذه "البدعة" الإسلامية إلا دليل على "مكر" هذا الرجل وعلى جهل كل من اتبع رسالته. فالمجتمع الجاهلي الذي انبثق منه كان مجتمعاً "متوحشاً يسكنه ناس عاديين وأميين، بدون نظام ولا حكومة، في المدينة على الأقل، معرّض للتأثيرات الخارجية للأمبراطورية الرومانية بالشرق، ولكنه مخترق من طرف لاجئين ضحايا الصراعات الكنسية أكثر مما تأثروا بالمبشرين الأورثودوكس . . . ويمثل محمد النتاج الطبيعي لهذا العالم، مخادع وسط المخادعين أحياناً، ولكنه

(46) Philipe Senac, **Musulmans et Sarrasins**...op.cit, P.63.

(47) Norman Daniel, **Islam et Occident**, op.cit, P.115.

متلاعب كبير على العموم"[48].

لقد عمل رجال الكنيسة المسيحيين على بناء سيرة ذاتية للنبي خاصة بهم. لعبت فيها المخيلة دوراً كبيراً في إنتاج الصور واختلاق الأكاذيب. يدمجون بعض التفاصيل القريبة من الصحة في قالب متخيل يجعل من التهويل والتضخيم قاعدته وتوليد النفور والاشمئزاز غايته. فالنبي عندهم رجل "شبقي"، ينغمس في عوالم اللذة بشكل عبثي. يقول بتعدد النساء وبالتمتع بالحياة معهن. وفي عرف المسيحي الداعي إلى الورع والتقشف والتعالي عن اللذة والامتناع عن الزواج، يمثل هذا السلوك قمة التفسخ والانحلال الخلقي، وهو ما استغلوه، في كتاباتهم للتشكيك في نبوة الرسول، مدركين أن الهجوم عليه، وعلى المسلمين الذين اتبعوه، يمثل أحسن وسيلة لتقديم صورة شائهة عنه، ولتدمير صدقية رسالته.

لبناء هذه الصورة النمطية التجأت المخيلة المسيحية الغربية إلى استثمار كل أشكال التجريح والدعاية. وفي هذه الصورة، كما في الصورتين السابقتين، ينشط المتخيل بشكل لا حدود له قياساً إلى واقعية الأمور. لقد نعت المسلمون بكونهم يمارسون الشذوذ الجنسي، ولا يتورعون في جعل الجنس مسألة حيوية في علاقاتهم ووجودهم. وهذا ما يعبّر عن ضعفهم وعجزهم عن التحكم في غرائزهم وأهوائهم. فكيف لنبي، ولمن اتبعه، أن يدعي الاتيان بمشروع إلاهي وهو غير قادر على الترفع عن غرائزه البسيطة والتحرر من إغراءات اللذة والحياة العابرة؟

هل السلوك الواقعي للمسلمين هو الذي مثّل المرجع الأولي لهذه الصورة؟

للجواب عن هذا السؤال يعتبر أحد الباحثين أن اتهام العرب والمسلمين بالشذوذ الجنسي اتهام وارد في كتابات مسيحية، في الشرق والغرب، بل ويوجد حتى في بعض النصوص العربية. ولكن هل هذه الممارسة خاصية إسلامية أم أن المجتمع المسيحي في الفترة الوسيطة شهد سلوكات من الجنسية المثلية أيضاً، بل إن الأسياد والأمراء لم يكونوا يترددون في تمتيع أنفسهم بما لذّ وطاب من النساء والرجال، "فالتجاوزات الجنسية لم تكن منعدمة لا في الغرب ولا في الشرق، حتى ولو كانت متسترة"[49]. غير أن المذهب المسيحي الرسمي في الجنس يدعو إلى الترفع عن ملذات الدنيا والإعلاء من شأن العذرية بالنسبة للنساء (الراهبات)

(48) Norman Daniel, op.cit. P.123.
(49) Jean Flori, op.cit, P.103.

والعزوبة عند الرجال (الرهبان..)، وذلك "أن الفوبيا الحقيقية لدى الرهبان إزاء الجنس، مثلت المصدر الأولي للخطيئة، وانتشرت، شيئاً فشيئاً، داخل الكنيسة وأثرت حتى على بعض العلمانيين"[50].

لتعزيز الصورة القدحية عن الإسلام التجأت الكتابات المسيحية إلى استدعاء نماذج متعارضة. وهكذا "فالنبي محمد محارب عنيف، في حين أن المسيح لطيف ومسالم. ثم إن المسيح ورع وأعزب وأما محمداً فهو طالب لذة ومتعدد النساء"[51].

قد يعتبر المسيحي الغربي المطلع على السيرة الذاتية للرسول، أن القول بالعنف واللذة وتعدد النساء مسائل لها أساس من الصحة، لأن الإسلام يدعو إلى الجهاد، ويشجع الرجال على التمتع بالنساء... إلخ وهذه مسائل قد لا تتعارض مع الفهم الإسلامي المشترك، إلا أن الوصف المطلع يخفي إرادة مقصودة على الاستخفاف وتقديم الأمور بطريقة كاريكاتورية مضخمة. فالمخيلة المسيحية كانت تبرز ما يمثل الجوانب "الفضائحية" في الإسلام قياساً إلى الأخلاقيات الكنسية المسيحية في ذلك الوقت. وهكذا نجد أنفسنا أمام صور نمطية "تخلق انطلاقا من وقائع حقيقية، مشوهة بشكل ما، تقدم للآخر صورة لا تقل كاريكاتورية لأنها تركز على بعض جوانب العقلية الإسلامية الصادمة للجماعة في الوقت الذي تقبل فيه من طرف الجماعة الأخرى بدون صعوبة"[52].

لقد ظهر الإسلام للغرب المسيحي وكأن ديانة تدعو إلى الشبقية والشهوانية. وضخم الرهبان ورجال الكنيسة في ذلك، بشكل مثير. ويرى "جان فلوري" أنه حتى ولو اطلعوا، بالفعل، على السلوك الحقيقي للنبي، لأصدروا في حقه نفس الأحكام ولانتقصوا من صورته وحياته ورسالته، لأن المسألة تدخل، في الأول والأخير، ضمن صراع شامل كان يتعلق بالوجود المسيحي نفسه في حوض البحر المتوسط وجنوب أوروبا. فالصور النمطية الانتقاصية، والقدحية التي اتخذت من

---

(50) Ibid. P.103.

وقد ترتب على ذلك انتقاصاً حقيقيا من الحب الجسدي لدرجة اعتباره نتيجة غواية شيطانية، وربما لهذا السبب ظهر "الحب العذري" في المجتمع الوسيطي كرد فعل إزاء هذه القناعة.
Jean Flori, P.104.

(51) Ibid, P.104.

(52) Jean Flori, op.cit, P.107.

الإسلام موضوعاً لها، حركتها الرغبة العارمة في خلق "رأي عام" مسيحي ينفر من الإسلام ويشمئز من المسلمين. وهي صور "دعائية سلبية، استخفافية تتغيا جمع المسيحيين حول القيم الذي تظهر لهم مشتركة. وللرفع من شأن هذه القيم وتبرير الكفاح من أجلها، ركزت هذه الصور على القيم المضادة الموازية التي مثلها الإسلام"[53].

للاستجابة لهذه الحاجة ركزت الدعاية المسيحية على "حياة محمد دون الاهتمام بمدى دقة ما يقولون عنه، تاركين المجال حرّاً لما أسماه "سودرن" بـ "جهل المخيلة المنتصرة". فمحمد كان ساحراً عمل على تدمير الكنيسة في إفريقيا والشرق بواسطة السحر والخداع، وأثبت انتصاره بالسماح للتعدد والاختلاط الجنسي"[54]. ، كل الوسائل جائزة بالنسبة للآلة الخيالية الهائلة لإنتاج الصور والحقائق المشوهة عن الإسلام والمسلمين. وعلى الرغم من الإمكانيات الكثيرة للقاء والتبادل، وحتى الاطلاع، فإن الإدراك الأوروبي للآخر تمّ بشكل تدريجي وبطيء، ولكنه استمد عناصره من مخيلة ترفض النظر إلى الواقع كما هو، وإلى الحقائق كما تتشكل على الأرض، منتجة بذلك صوراً نمطية تصر على تقديم الآخر في جوانبه المنفّرة، حتى صار الإسلام علامة على كل ما هو فضائحي.

لم يكن الأمر يتعلق بفضول معرفي أو بإرادة للمعرفة، وإنما بخضوع الآخر-الإسلام إلى أكثر معايير المتخيل قدرة على قلب الأمور وتشويه الوقائع والتشويش على العقل. وهكذا "بقي الإسلام موضوعاً لتمثل متخيل أكثر منه موضوعاً للمعرفة الموضوعية"[55]. والسبب في ذلك يرجع إلى الموقف الكنيسي المعادي للآخر، الذي تميز بكل مظاهر "البارانويا" اتجاه الإسلام؛ بل إن المسيحية الغربية نسجت هذه "الأسطورة" وهي تعيش داخل "عالم مُغلق، تنقصه المعلومات، منكفئ على ذاته كما على معرفته الخاصة. عالم حيث المعلومات الخارجية، تتسرب بشكل مشوّه، حتى وإن كانت مختزلة وفقيرة"[56]. ففي الوقت الذي كانت الواقعة الإسلامية تقدم كل صور الانفتاح والتبادل، العنيف أو المتساكن، كان

---

(53) Ibid, P.107.

(54) Maxime Rodinson, **La fascination de L'Islam**, op.cit, P.41.

(55) Philipe Sénac, **L'image de l'Autre, histoire de l'occident médiéval face à l'islam**, Ed. Flammarion, Paris, 1983, P.98.

(56) Philipe Sénac, op.cit, P.17.

العالم المسيحي يعطي انطباعاً بأنه عبارة عن قلعة محروسة من كل جانب. و"خارج اختلاف الأشكال والفترات والأمكنة، كان الإسلام حاضراً باستمرار، وهو ما جعله يمثل ظاهرة كبرى. وأما الحوار الطويل الذي كان على الغرب أن يقيمه مع خصمه فقد تم تدشينه من خلال تبادل حربي، وجّه المناقشة، بسرعة في اتجاه جديد، مؤثراً، بشكل مستديم، على العقليات الوسيطة... لقد تم الانتقال من الجهل المتبادل إلى مرحلة العنف والحرب"[57].

ومع ذلك تمكن الغرب المسيحي من صياغة صور خاصة به عن الإسلام، فهو بالإضافة إلى صفات الوثنية والعنف والشذوذ الجنسي، أضافت الاجتهادات المسيحية إلى تخيلها العام خصائص أخرى تتعلق باللون وبالسلوك. فالمسلم - أو السارازان - ليس محارباً فظا، ومتوحشاً فحسب، بل يتميز، أيضا، بلون جلده. "زنجي، ورجل أسود. إنه الشيطان، أو بالأحرى تعبير شيطاني"[58]. ذو نزعة تدميرية، لا يترك وراءه إلا الشقاء والخراب. لم تكف المخيلة المسيحية بتضخيم وتشويه عقيدته وسلوكه ونمط حياته، بل أضافت اعتبارات "سميولوجية" تتعلق بلونه وهيئته، لدرجة كثف فيها المسلم، في العصر الوسيط، مخاوف وهلوسات اللاوعي الجمعي المسيحي ومثل أكبر مصدر للخوف شهدته الأوساط المسيحية في ذلك الوقت.

تعزيز الوعي المسيحي بالذات كان في حاجة إلى تقديم الآخر في أكثر أشكاله عدوانية وتشوهاً. والتأكيد على خصوصية الهوية المسيحية الأوروبية اقتضت، في سياق الإدراك الوسيطي، التبرم من العربي المسلم. وعلى الرغم من الفروق التي يمكن تسجيلها بين النخبة الكنسية المشدودة إلى استراتيجية المؤسسة البابوية وبين "الرأي العام"، فإن المتخيل المسيحي تمكن من بناء صور نمطية خاصة بالإسلام، سواء من خلال الكتابات والتقارير أو بواسطة وسائل التعبير الشفوية المختلفة، وعلى رأسها الغناء[59]. وفي كل الأحوال فإن النظرة العامة التي تمت صياغتها

---

(57) Ibid, P.22.

(58) Philipe, Sénac, **Musulmans et Sarrasins dans le sud de la Gaule du VII au XIe siecle**, op.cit, P.63.

(59) بخصوص الفرق في النظر إلى المسلم بين النخبة الكنسية و"الرأي العام" المسيحي، انظر التحليل الذي قام به "نورمان دانيال" في:

Norman Daniel, Sarrasins, Chevaliers et moines dans les chansons de geste et aussi, La

يطغى عليها الجانب "الافتراضي"، التهويلي، لسبب أساسي هو أنها اعتمدت، في نسج مكوناتها وتفاصيلها، على "فهم خارجي" للآخر[60].

ثلاث صور نمطية كبرى صاغها الوعي والمخيلة المسيحية الغربية في الزمن الوسيط عن الإسلام. الوثنية والعنف والشبقية، بكل ما يفترض ذلك من كفر وتوحش وانحلال. بهذه الصور تمت عملية بناء خطاب مسيحي عن الإسلام، يحتل فيه الخيال والجوانب "الفانتازية" مكانة بارزة. ولذلك لا تخلو الكتابات الغربية المعاصرة عن هذا الموضوع من تأكيد على أن الخطاب المؤسّس للنظرة المسيحية الوسيطة للإسلام ارتهن بقاموس لفظي ورمزي للوهم وللمتخيل فيه دور بارز. فالوعي الضدي بالآخر، والإدراك القوي بالمنافسة، وما يفترضه ذلك من الاحتفاظ بالوجود، ولّد لدى المؤسسة الكنسية الشعور بضرورة القيام برد الفعل. والتجأت من أجل تحقيق ذلك إلى كل الوسائل لشحن المتخيل الجمعي بالصور المضادة للحقيقة المسيحية، سواء تقدمت هذه الصور في شكل "صور متخيّلة" تشوه الإسلام باعتباره عقيدة، أو "صور ـ كاريكاتورية" تضخم بعض الجوانب الواقعية وتصوغها في قالب منفّر ولا أخلاقي، أو في "صور انتقائية"[61] تجعل من *بعض المواقف الإسلامية، ولاسيما في موضوع الجنس، فرصة للتهويل*، وذلك كله قصد إنتاج ردود أفعال رافضة للإسلام في كليته، وخلق شروط تعبئة نفسية ومعنوية لمحاربته. حين تركز الدعاية التهويلية المكرورة على الاختلافات والتناقضات، تولد مشاعر النفور والاستبعاد والرغبة في اللجوء إلى العنف. وذلك ما جسدته الظاهرة الصليبية في أبعادها الدينية والعسكرية والتخييلية.

****

******

***

---

persistance des perceptions médiévales du Monde Arabe, in, d'un Orient l'Autre, Ed. C.N.R.S, Paris, 199, P.P 75-76.

(60) Norman Daniel, Sarrasins, chevaliers...op.cit, P.112.

(61) Jean Flori, op.cit, P.P. 108-109.

الفكرة الصليبية واستراتيجية المقدس

حصل تداخل كبير بين عملية توليد الصور النمطية عن الإسلام وبين المشروع الصليبي. وتكوّن المتخيّل الجمعي المسيحي الغربي في تفاعل تام مع الحركية العامة التي انطلقت لاسترجاع المسيحية لسلطتها المفقودة على المصادر التأسيسية للرموز. وقد لعب هذا المتخيل، بصوره النمطية المختلفة عن الذات وعن الإسلام، دور اللحمة التي أعطت للمجتمع المسيحي الوسيط وحدته ضد ما مثلته الواقعة الإسلامية من اختراق وتهديد واختلاف. وهكذا فالقناعة المسيحية المطلقة بصدقية عقيدتها وبزيف الإسلام دفعها، بقوة، إلى رفض الإسلام والاستعداد لتحجيمه واستعادة المجال الجغرافي، والأمكنة المقدسة التي تمكن الشغف الإسلامي الجارف من دمجها والتحكم فيها. لا مجال للتفاوض في المسائل الدينية، أو خلط الأوراق. وما دام الدين يمثل أفقا حاسماً في النظر إلى العالم والإنتاج والسلطة، فإن القطيعة الكبرى التي أحدثها الإسلام في تاريخ المتوسط، والشعور المسيحي الأوروبي العميق بالنقص إزاء هذه الظاهرة المتعددة الأبعاد، دفع بالمؤسسة الكنسية إلى التحضير للانتقام من الآخر.

انتقلت الكنيسة، بالتدريج، من الموقف السلبي من العنف والحرب كما كان يجسده عيسى ورهبان الكنيسة في بداياتها إلى تبنّي مبدأ القوة كأداة للحفاظ على الذات واقتحام قلاع الآخرين. وقد تطورت فكرة وممارسة الحرب المقدسة "تحت قيادة المؤسسة البابوية"[1]. وكيفما كانت الاعتبارات التاريخية المعقدة في

(1) Claude cahen, Orient et Occident au temps des croisades, Ed. Aubier Montaigne, Paris, 1983, P. 54.

ذلك الوقت، والعلاقات الصراعية المختلفة التي شهدتها المسيحية الأوروبية في ارتباطاتها المتوترة مع الإسلام في الجنوب الشرقي للمتوسط أو مع الشعوب الغازية التي أتت من الشمال مثل "الفكينغ أو الهنغاريين"... إلخ. فإن ما يهمنا، هنا، هو الكيفية التي حولت بها المؤسسة الكنسية موضوع المقدس إلى عملية استثمار هائلة في الصراع التاريخي بين الإسلام والمسيحية من أجل انتزاع الأماكن المقدسة من أيدي المسلمين، واسترجاع سيطرتها على الفضاء المتوسطي. وعلى الرغم من الخلافات الكبرى التي كانت تشهدها الكنيسة بين البيزنطيين والرومانيين، بين الإغريقيين واللاتينيين، فإن المؤسسة البابوية جعلت من الظاهرة الصليبية مبادرة مسيحية عامة، "مبادرة بابوية، وحدوية عدوانية ضد كل العقائد الأجنبية... وحيث ساهمت في تكوين الروح المشتركة للمسيحية الغربية"[2]، أي أن المؤسسة البابوية، بسبب التحجيم الذي فرضه عليها الإسلام والهزيمة المادية والنفسية العميقة التي تعرضت لها، وجدت في الظاهرة الصليبية الفرصة التي بفضلها يمكن توحيد المسيحيين حول مبدأ ومهمة محددة لتحرير قبر المسيح واسترجاع الأماكن المقدسة. سيما وأن "الناس في هذه الفترة كانوا يتطلعون إلى الخلاص، وبأن تحقيقه سيتم من خلال مبادرات جماعية. وأن المشاركة في الحركة الصليبية، مع ما حملته من وعد بالغفران، كانت شكلاً معيشاً من الشعور المشترك للقديسين، وضماناً جماعيا للخلاص"[3].

كتب الكثير عن هذه الظاهرة، ومن زوايا نظر مختلفة ومتباينة، سواء عن أسبابها المعلنة أو المتسترة، أو عن وسائلها واستراتيجية تنفيذها، عبر مراحلها المختلفة، أو عن أهدافها وإنجازاتها... إلخ[4]. وعموماً تحدد الحركة الصليبية

(2) Jean Chélini, **histoire religieuse de l'Occident médiéval**, Ed. Armand Colin, Paris, 1968, P.358.

(3) Ibid, P.359.

(4) يقول أحد الباحثين: "لم يكن ثمة أبداً وليس ثمة اليوم أي وحدة في الرأي من حيث تفسيرهما. فإن المؤرخين الكاثوليك يعتقدون أن هذه الحروب كانت تعبيراً عن شعور ديني عميق وصادق شمل المسيحيين في الغرب. وأيقظهم واستحثهم فتمنطقوا بالسيوف واندفعوا، بإشارة من يد بابا روما، إلى إنقاذ المقدسات الفلسطينية. أما الاختصاصيون ذوو التفكير السليم، غير المتحيزين دينيا وطائفيا، فإنهم يرون أن الغلاف الديني للحروب من أجل "قبر السيد المسيح" ليس سوى قناع، وإن يكن من صنع العصر، يستر مع ذلك مطامع الفرسان الأوروبيين الغربيين الدنيئة وبحثهم في الشرق عن رقع جديدة من الأراضي وعن ثروات جديدة".
ميخائيل زابوروف، **الصليبيون في الشرق**، نفس المعطيات السابقة، ص 4.

باعتبارها "حملة عسكرية ودينية تكونت في أوروبا الغربية لاسترجاع الأماكن المقدسة في فلسطين وسوريا والدفاع عنها ضد الإسلام. امتدت لفظة الصليبية، فيما بعد، لتشمل كل الحروب التي خيضت ضد "الكفار"، وكل المبادرات التي تمت باسم قضية صادقة أو اعتبرت أنها كذلك... الحملة الأولى (1096-1099) التي سبقت الحملات ضد مسلمي الغرب أدت إلى تكوين أربع دول حول القدس، وطرابلس، انطاكية والرّها، والتي تشكل (مع قبرص والامبراطورية اللاتينية بالقسطنطينية) الشرق اللاتيني... قامت الحملة الثانية بعد سقوط "الرّها" ولم تكن لها نتائج تذكر، وأما الثالثة فقد كانت على إثر سقوط القدس في يد المسلمين، وتمكنت من ضمان الممتلكات "الإفرنجية" على الشواطئ السورية - الفلسطينية؛ وفشلت الحملة الرابعة في دمياط بمصر، في حين كانت السادسة عبارة عن جولة دبلوماسية لفريدريك الثاني وأدت إلى الاسترجاع المؤقت للقدس، وقاد السابعة "سان لوي" بعد ضياع المدينة المقدسة، حيث انتهت إلى كارثة جديدة بدمياط، وأما الحملة الثامنة، فقد قادت هذا الملك إلى تونس وانتهت بعد وفاته"[5]. بالإضافة إلى هذه المحطات الرئيسية، نظمت حملات أخرى، بشكل متقطع، ضد العثمانيين، إلا أنه بحكم استمرارية الوجود الصليبي طيلة ما يقرب من قرنين في فلسطين وسوريا، فإن الحملات الأولى أثرت، بقوة، في نوع التعامل المسيحي والإسلامي مع هذه الظاهرة[6].

هل تمثل الظاهرة الصليبية رد فعل قام به الغرب المسيحي ضد الشرق الإسلامي؟ وماهو دور المشاعر - "الإهانة والهزيمة...- في تكوين وتطوير المشروع الصليبي؟ ثم ما هو دور المقدس في تشكيل متخيل جمعي يدعو إلى العنف والثأر والخلاص؟

1 - "الحج المسلح وتجييش الوجدان

تلتقي كل الكتابات في القول بأن الحركات الصليبية تمثل رد فعل ضد

---

(5) Claude Cahen, Croisades, in **Encyclopédie de l'Islam**, T II, P.P. 64-65.

(6) تسمية "الحروب الصليبية" تسمية جديدة، ولم تكن معروفة في القاموس العربي أثناء المواجهات المتكررة مع أوروبا المسيحية،. ويشير "كلود كاهين" إلى أن هذه التسمية "ظهرت في الفترة العثمانية داخل أوساط مسيحيي الشرق المتأثرين بالثقافة الفرنسية".
Claude Cahen, op.cit, P.65.

الاختراق الإسلامي الواسع للمناطق التي كانت تحت سيطرة المسيحية. ولو لم تقف الجيوش الإسلامية عند أبواب القسطنطينية (718) وانهزامهم أمام قوات شارل مارتيل (بواتيي 732) لسقطت أوروبا ذاتها في يد المسلمين. غير أن التحولات الكبرى التي حصلت داخل المؤسسة الكنسية، اجتماعيا وسياسيا وعقديا، والشعور المر بالتحدي الإسلامي، ولّد عند رهبانها ورجالاتها الإيمان بضرورة تنشيط الفكرة المسيحية ونحت الآليات النفسية والرمزية المحرضة، وإقناع المؤمنين بقدسية مهمة الحرب والتحرير واستعادة الأراضي المقدسة. فالصرخة التي أطلقها "أوربان الثاني" الداعية إلى التعبئة الشاملة لإنجاز مهمة التحرير أنتجت نوعاً مما سماه البعض بـ "العدوى الذهنية"[7] العامة. ومن أجل ذلك ازدهرت الأقاويل والدعايات، وفتح المجال للخيال بالتعبير عن مكبوتاته، ووضعت الشعارات وأعطيت كلمات الأمر للاستقطاب الأقصى من أجل تنظيم الرجال والمؤمنين لهزيمة الكفار[8]. فكل ماهو خارج الفضاء المسيحي ينتمي إلى الشر، والإسلام في أول قائمة من يتعين تدميره وإنهاء سلطته.

يتعلق الأمر بإرادة مضادة للقوة، تزاوجت فيها النزعة العدوانية، ذات الطبيعة العسكرية، والميل المقصود إلى بلورة متخيل جمعي شرس يعطي للآخر كل مظاهر "الشيطنة" والسلبية. حتى غدا العامل الأسطوري مؤسساً للبنية الذهنية المسيحية إزاء الإسلام. ولأننا تناولنا الصور النمطية المؤسسة للمتخيل المسيحي الغربي في نظرته للمسلم، فإننا نود، بالإضافة إلى ذلك، أن نقف عند بعض المظاهر التي اتخذتها الحركة الصليبية في حملاتها وحروبها، وعند الأبعاد الرمزية والدينية التي حملتها معها هذه الظاهرة في صراعها الكلي ضد الإسلام.

عملت المؤسسة الكنسية على صياغة "نظرية" عن "الحرب المقدسة". حيث عدّلت من الموقف الكنسي الأصلي من الحرب والعنف، واستثمرت الدين،

---

(7) Philip. K. Hitti, **Précis d'histoire des Arabes**, Traduction M. Planiol, Ed. Payot, Paris, 1950, P.178.

(8) "إن الأقاويل عن آلام المسيحيين الشرقيين في ظل حكم السلجوقيين وعن العقبات التي أقاموها في وجه الحجاج هي بقدر كبير، اختلاقات باطلة تفتق عنها خيال كتاب كنيسين أحدث عهداً إلينا ـ هم جزئيا بيزنطيون... فأحياناً كثيرة كانوا قصداً وعمداً ينشرون الإشاعات عن مآثم السلجوقيين من كل شاكلة وطراز ضد المسيحية.. وهذا الضرب من الإشاعات كان ينطلق وينتشر من روما البابوية". ميخائيل زابوروف، نفس المرجع السابق، ص 35.

كمجال قدسي لتسويغ الاستراتيجيا العسكرية الصليبية. بل إنها بنحتها لمفهوم "جند المسيح" أعطت لوظيفة المحارب "بعداً روحيا"[9]، وبخلطها المقصود بين توفير شروط الحج للمسيحيين وبين "الحرب المقدسة" تمكنت من تأليب جموع غفيرة من الفقراء والفلاحين، ومن تجنيد مئات الآلاف من الناس والزج بهم في حركة عارمة شعارها الصليب وغايتها الأماكن المقدسة. وهكذا "جندت نواة الجيوش المسيحية، من فرسان، وضباط ومرتزقة في عين المكان. وذلك بفضل تنظيم إقطاعي صارم، قدم فيه الفلاحون الأصليون مساهمات عالية، وفرضوا من خلاله ضرائب قاسية على الأنشطة الاقتصادية فضلاً عن "الهبات" الغربية الكبيرة. . ."[10] وبالموازاة مع الاستعدادات على صعيد اقتصاد الحرب، تحركت الحملة الدعائية المنسقة، ونشرت الشائعات على مئات الآلاف من الألسن تروج ما جاء عن مجمع "كليرمون" من قرارات في شأن العودة إلى القدس، و"قد بدأت الاستعدادات في فرنسا قبل كل شيء لأنه كان يسود فيها بالذات جو مفعم كليا بالانفعال الديني. وساعد نشاط رجال الكنيسة الوعظي بقسط كبير في تسعير نيرانه. فإن البابا أوربان الثاني قد جمع الأساقفة في اليوم التالي من إلقاء خطابه وعهد إليهم بأن يشنوا "بكل الروح والقوة" حملة وعظ في كنائسهم من أجل الحرب الصليبية. . . وفضلا عن ذوي المقامات الرفيعة في الكنيسة، أخذ يدعو إلى الحرب الصليبية وعاظ متعصبون من عداد الإخوة الرهبان ظهروا في مختلف الأماكن، وكذلك مجرد معتوهين شرعوا يدعون المستمعين إلى القتال من أجل المقدسات المسيحية. فإن الحرب الصليبية، كما كانوا يقولون، عمل رباني وليست عملاً إنسانيا؛ وللبرهان على ذلك كانوا يرون شتى الخرافات والسخافات عن الرؤى النبوية، وعن ظهور المسيح ومريم العذراء والرسل والقديسين، وعن العلامات السماوية التي تنبئ بمعركة المسيحيين المقبلة ضد أتباع الإسلام"[11].

وبدأت الأساطير تروج بشكل مكثف مصحوبة بإيقاع إعلامي استعملت فيه كل القنوات والوسائل لتكريس القول بأن تحرير القدس قرار رباني، وعلى المؤمنين النهوض لتحقيق هذا القرار بكل ما يملكون من قوة وجهد ومال، بل وانتشرت "شهادات رغم أنها سقطت من السماء وأعلن فيها الرب عن عزمه على حماية

(9) Robert Delort, Les croisades, Ed. du Seuil, Paris, 1988, P.13.
(10) Robert Delort, op.cit, P.15.

(11) ميخائيل زابوروف؛ نفس المرجع السابق، ص 50.

فرسان الرب، المقاتلين من أجل الرب"[12].

وعلى الرغم من أن المؤسسة البابوية تمكنت من جعل هذه الحرب ذات طابع شعبي واسع، فإن الظاهرة الصليبية ارتبطت، في الواقع وفي الخيال أيضاً، بالفرسان. وهذا موضوع كتب عنه الكثير، سواء من الزاوية الأوروبية أو من منظور التأثير المتبادل الذي حصل بين الفروسية العربية والفرسان الصليبيين، غير أن ما يثير الانتباه هو الصورة التي نسجت للفارس، والبعد الأسطوري الذي منحته له المخيلة الشعبية. ومن العلامات المرتبطة بالفرسان أنهم حين "يتجهزون لمحاربة المسلمين (الأتراك والعرب)، يخيطون على ألبستهم ـ على الصدر أو على الكتف ـ علامة الصليب من قماش أحمر"[13].

اقتصاد حرب، تعبئة إعلامية جارفة، استقطاب ديني غير مسبوق، كل ذلك يظهر إلى أي حد عبّرت المؤسسة البابوية عن وعي كبير بضرورة إنجاز رد فعل في حجم الاستراتيجيا التي أملاها التحدي الإسلامي على المسيحية الغربية. عززت هذا المشروع بترسانة رمزية محكمة استثمرت فيها كل الصور والأساطير والأشكال والحكايات والحيل لتقديم المسلم باعتباره آخراً عدوانيا وتناقضاً مبدئيا يتعين إنهاؤه. فالإسلام فرض ذاته بالقوة في الغرب ويستوجب محاصرته بالقوة كذلك، لأنه ارتكب "خطيئة أصلية"[14]، تمت ترجمتها من خلال سلوكات "بربرية، "عنيفة"، "منفرة"... ومن وسائل رد الفعل التي شغّلتها المسيحية الغربية في سياق التصعيد النفسي ضد الآخر، التجأت إلى المبرر "العرقي"، حيث عملت على توظيف اللون بشكل مثير للانتباه. فالعدو يختزل في الأسود[15]. وفي الكتابات الأدبية أو الأعمال الفنية في العصر الوسيط، كانت مجموعة من العلامات

---

(12) نفس المرجع السابق، ص 51

و"يؤكد إيكيهارد من آورور أنه أمسك في يديه نسخة عن هذه الرسالة السماوية (أما الأصل، فيزعم أنه كان محفوظاً في كنيسة القبر المقدس في القدس). وكتب رئيس الدير المؤرخ أن بعض الناس" كانوا يعرضون علامة الصليب منطبعة من تلقاء ذاتها، وبطريقة ربانية، على جباههم أو على ألبستهم أو على جزء ما من أجسامهم"، وأنها كانت حسب رأي الجميع، إشارة من الإله العلي بأنه يجب بدء الحرب ضد الهراطقة"، ص 51.

(13) ميخائيل زابوروف، نفس المرجع، ص 13.

(14) Philipe Sénac, L'image de l'Autre..op.cit. P.26.

(15) Michel Pastoureau, La coquille et la croix : Les emblèmes des croisés, in Les Croisades, op.cit, P.138.

والإشارات تنسب إلى بعض القيادات الإسلامية التي قاومت الاختراق الصليبي المضاد، أو اشتهرت بانتصاراتها أمثال نورالدين زنكي أو صلاح الدين الأيوبي. . .إلخ. وقد وُجدت صور تقدم هذه القيادات بألبسة ودرقات مثل تلك التي يتميز بها الفرسان الصليبيون، غير أن "الوجوه التي يرسمونها لهم مشحونة بدلالات قدحية، مثل رأس خنزير بري مذبوح. . . رأس تنّين، فهد، ثعبان، عقرب. ونلاحظ أيضا داخل هذا النظام الشعاري المتخيل المرتبط بالإسلام، استعمالا كثيفا للون الأسود"[16]. وتجذر الإشارة إلى أن هذا اللون في مرحلة ما لم يعد يمثل لوناً عاديا مثل الألوان الأخرى، بل أصبح يعبّر عن فأل سيّء[17]، وغذا للون الأبيض لونين متناقضين : الأحمر وهو اللون المفضل عند السكان الأوروبيين، والأسود، وهو لون الخطيئة والوثنية والموت[18]. ومنح هذا اللون إلى المسلم كان يمثل، في إطار التعبئة الإعلامية الصليبية، قصة العداء والتشويه المقصود لشحن وجدان الجماهير المسيحية الغفيرة، والدفع بها للإقتناع بحتمية الانتصار على الشر وتحرير الأماكن المقدسة.

2 ـ جدل الصليبية والمسيحية

كيف تحوّل التعالي إلى مشروع على الأرض؟ ماهي الآليات الرمزية التي شغّلتها المؤسسة البابوية لعقد قران بين الحج والحرب والصليب؟

يركز الباحثون الغربيون، بشكل لافت، على العلاقة العضوية التي قامت بين الظاهرة الصليبية والمسيحية. أعطت الصليبية للمسيحية حياة جديدة. وجعلت المسيحية من الصليبية واقعة تاريخية. بل إن فعل المسيحية المتمثل في الظاهرة الصليبية يعتبر "الفعل الأبرز في تجربة القرون الوسطى، الذي من خلاله عبّرت المسيحية عن ذاتها"[19]. وبمعنى آخر أن الصليبية والمسيحية تزاوجا وتكوّنا، في العصر الوسيط، داخل عملية خلق متبادلة. وادعاء "تحديد من سبق الأخرى سيسقط المرء في لعبة سببية غير مفيدة، لأن ارتباطها يمثل وجودها المشترك

(16) Ibid. P. 138.

(17) Ibid. P.138

(18) Alphonse Dupront, La croisade après les croisades, in Paul Alphandery, La chrétienté et l'idée de croisade, Recommencements nécessaires (XII-XIII siècles), Ed. Albin Michel, Paris, 1959. P.274.

(19) Ibid. P. 274.

ذاته"[20]، والسبب الجوهري يكمن في أن المسيحية الوسيطية، كما تم التعبير عنها من خلال المؤسسة البابوية، والظاهرة الصليبية كثفتا لحظتين قويتين للمتخيل الديني الجمعي، كما عبّرتا عن ميل جارف نحو "الخلاص الجماعي". ومن هذه الزاوية مثلت عملية "الحج" إلى الأماكن المقدسة بالشرق، حركة جماعية طقسية في حياة المسيحية الغربية. ولأن هذه الأماكن كانت تحت السيطرة الإسلامية، بما تفترضه من مراعاة للديانات التوحيدية ضمن أحكام أهل الذمة أو من يدخل في إطارهم، فإن الظاهرة الصليبية جسدت "فعلا نادراً، بل الوحيد ولاشك، الذي مثل فيه الخلاص الجماعي العامل المؤثر والمنتصر"[21]. عبّرت عملية الحج عن اتجاه وعن معنى. عن اتجاه نحو المرجع القدسي لطلب التوبة والمغفرة عن الذنوب والخطايا المرتكبة، بالاقتراب من الأمكنة المقدسة التي كانت في يد المسلمين، وكانت لها معنى لأن هذا السفر الطويل من الغرب إلى الشرق، حركته "حمى دينية" دفعت بالمؤمن المسيحي إلى التطلع نحو التطهير، وخلق حالة وجدانية يشعر فيها بفرح عارم بالاستشهاد من أجل تحرير قبر المسيح، والتمتع بحالة الخلاص في الأماكن ذاتها التي عانى ومات ودفن فيها المسيح المنقذ. "هذه القدس الأرضية، التي يصعب الوصول إليها لا تختلف، بالضرورة، عن القدس السماوية، أي قدس القيامة التي لا يدخلها إلا المختارون"[22]. فالصليب جسّد الوعد ذاته، والطريق الأوحد لعودة المسيح. ولهذا يتعين أن يؤدي إلى الفعل الأسمى للانتصار على الكفر والكفّار. والصليب، من جهة أخرى، منح للجيوش وللجماهير التي انخرطت في هذه المعمعة، الشعور الحميمي بالمشاركة في العمل الخلاصي الجماعي باسم المسيح. "ولا جدال في أن التجربة الجماعية لرجال الحركة الصليبية تمثلت في الخروج عن الزمن في سياق ذلك التوثب الوجودي الهائل الذي عاشوه"[23].

وإذا كانت الصليبية قد نُظر إليها باعتبارها "حجّا عسكريا قرره البابا ومنح للمشاركين فيه امتيازات روحية وزمنية وحدد لهم تخليص قبر المسيح بالقدس كغاية"[24]، فإن هذه الحركة التي شهدت ثمان حملات وامتدت أكثر من قرنين،

---

(20) Ibid. P.275.
(21) Robert Delort, *Les croisades*, op.cit, P.12.
(22) Paul Alphandery, op.cit, P.278.
(23) Cécile Morrison, *Les croisades*. Ed. PUF, Paris, 1969. P.5.
(24) Ibid, P.7.

لا يمكن الاقتصار في فهمها فقط على منظور التاريخ الوضعي، لأنها حركة في منتهى التعقيد والتشابك. ولأن التماهي الهائل داخلها بين الدين ومحفزات الدنيا يجعل الاقتراب منها يفترض النظر فيما يناقضها وما يخرج عن الهدف المرسوم لها، والاهتمام، من ناحية أخرى، بالكثافة الرمزية التي حملتها معها وأعطتها أبعاداً ومضاميناً. فهناك من يرى فيها رد فعل تاريخي على الإهانة العميقة التي أصابت الكيان المسيحي جراء التحدي الإسلامي، ومن الباحثين من يعتبر أن شروطاً اجتماعية واقتصادية تضافرت وحفزت على القيام بتعبئة شاملة لتغيير موازين القوى وإعادة الاعتبار للوجود المسيحي، إذ تمّ اتخاذ هذا القرار في وقت شهدت فيه أوروبا "تزايداً سكانيا، وخصاصاً في الأراضي الصالحة للزراعة، ونمواً للاقتصاد النقدي وللمبادلات، وبداية للتوسع الإيطالي في البحر المتوسط"[(25)]، وتبلور اتجاه يدعو، بالتدريج، إلى السير نحو الشرق. تلقفته المؤسسة البابوية وكيفته في إطار الصراع التاريخي والحضاري مع الإسلام، وجعلت من الحركة الصليبية فرصة تجسد المصالح الإقطاعية الكبرى، والميل الجارف نحو الحج لتحرير الأماكن المقدسة، ووضع استراتيجيا عسكرية جديدة في نفس الوقت. هكذا مثلت هذه الظاهرة لقاءاً بين المؤسسة الكنسية المحتكرة لأمور الدين وبين الطبقة العسكرية الإقطاعية الباحثة عن فضاءات جديدة للتوسع، وعملا معاً على تهييئ شروط تعبئة نادرة أدت بجموع الحجاج والمقاتلين إلى إنتاج نوع من "اللغز الأضحوي"[(26)] الداعي إلى ربط الوجود المسيحي بمسألة الموت. فالاستجابة الجارفة للدعوة الصليبية بما مثلته من مشروع لتخليص قبر المسيح، ومن كلمة أمر عسكرية ودينية، عبرت، بسبب التكييف الهائل للعقول والنفوس، دعوة إلى التحرير، ضمن مناخ جماعي يستهدف الخلاص الجماعي.

وهنا يظهر الدور الحاسم للمقدس كعامل تعبوي جعل من عملية الاتجاه نحو الشرق حجّا جماعياً وامتداداً لإرادة القوة الكنسية. فالظاهرة الصليبية "غذّت رجاء الفقراء"[(27)] وجمعت المغامرين والمشردين والرهبان والفرسان في حركة انتزعتهم من عالم ورمت بهم في "يوتوبيا" التحرير والتطهير. لكل دوافعه. لكن هذه

---

(25) Paul Alphandery, op.cit, P.284.

(26) Alphonse Dupront, Du sacré, croisades et pélerinages, images et langages, Ed. Gallimard, Paris, 1987, P. 19.

(27) Ibid. P.27

الظاهرة عبّرت، فضلاً عن الحسابات الاستراتيجية المعروفة، عن "تعالٍ"[28] وعن شغف مضاد، أي أن استدعاء الأبعاد اللاعقلانية وتشغيلها في الحركة العامة، تحولت إلى طاقة هائلة لصنع التاريخ، بما هو معطى معيش، وبما هو تعبير عمّا يتجاوز تجسداته العينية كذلك.

فالاقتراب من المقدس، في الظاهرة الصليبية، مسألة تفترض التساؤل عن دلالات ماهو خارق، أو تجليات ما ينبثق من الأعماق ومما يصنف ضمن اللاعقلانية. فالتعرف على "الرموز، وقراءة انسجامها الداخلي، والاستيعاء البطيء بعالم الأعماق الذي، في لحظة ما من التاريخ، يتفجّر في شكل تجليات مفاجئة تستنزف ذاتها شيئا فشيئا، تختفي، لكي تنبجس من جديد هنا وهناك، بهذا الشكل أو ذاك، وتفرض ذاتها... داعية إلى الرجاء وإلى التعالي"[29]. ذلك أن حاجات الروح الجماعية ولدت الظاهرة الصليبية وأصبحت تشتغل كأسطورة لازمنية من أجل الاستحواذ على فضاء محدد : القدس كتجل قدسي يختزل كل الحدث. فالدعوة إلى تحرير قبر المسيح من سيطرة الكفار هي دعوة حاملة للحقيقة. حقيقة السلطة الكنسية، لأنها تحتكر المعرفة والقرار، وتتحكم في أشكال صياغة الخطاب استناداً إلى خزان رمزي ووجدان جماعي لتعطي لما هو مقدس أبعاداً جديدة تتقدم إلى المؤمن، أو المتطلع إلى الخلاص الجماعي، باعتبارها تجسيداً لنوع من أنواع الامتلاء الروحي المتخيل. هكذا يغدو ما هو "خرافي علاجاً ناجعاً للاعقلانية الدينية، يمنح للمتخيل الجمعي أجوبة على انتظارات وقلق وميولات الاكتمال داخل القعر المظلم للروح الجماعية العميقة"[30].

ومهما كانت الاعتبارات الكثيرة التي كانت وراء الظاهرة الصليبية، سواء نظرنا إليها من زاوية الشروط الاقتصادية والاجتماعية أو من منظور المؤسسة الكنسية، أو حتى من وجهة نظر فلسفية، فإنها مثلت حدثاً فاصلاً في التاريخ المتوسطي وفي العلاقات المسيحية الإسلامية. وإذا كان "بروديل" يعطي أهمية خاصة للمسألة

---

(28) Ibid, P.15.
(29) Ibid, P. 439.
(30) Cecile Morrison, **Les croisades**, op.cit, P.7.

ويقول "مونغومري وات" أن "المعرفة التي كنا نملك عن الإسلام وقتئذ كانت تتميز بأخطاء مهولة".

Montgomery watt, *L'influence de l'Islam sur* ..op.cit, P.87.

الوجدانية في صنع الحضارة والتاريخ، فإننا يمكن القول معه، بأن عامل "الكراهية" لعب دوراً محركا للظاهرة الصليبية. وهو اعتبار يزج بنا، قطعاً، في مجال الرمز والمتخيل. ويجمع أغلب الباحثين الغربيين في الحركة الصليبية، على أن المسيحية الغربية، أنتجت حالة وعي جماعية مؤطر بمقولات وصور يغلب عليها الجانب الافتراضي أكثر مما تحيل على واقع عيني. وسواء كانت الدعوة إلى الحج الجماعي أو التخطيط الحربي لتحرير قبر المسيح سبباً أو حافزاً أو ذريعة، فإن الإدراك الصليبي للشرق الإسلامي "تميز بجهل عميق بالآخر"[31]، فضلاً عن أن ما كُتب وقيل عن الإسلام جاء بعد الحملة الصليبية، في محطاتها الأولى، مصاغ بطرق تستجيب لاستراتيجية المؤسسة الكنسية، حيث قام، الرهبان ورجالات الكنيسة بتكييف الأخبار والمعلومات المتداولة وصهرها ضمن الرؤية التي عملت المؤسسة على تكوينها والتعبئة لها. وسواء تعلق الأمر بالمضمون أو بالأسلوب، فإن الصور النمطية التي صاغتها المخيلة المسيحية الغربية عن الإسلام تمت بلورتها بكيفية تجعل منها صوراً ثابتة في الذاكرة الجمعية[32]. من هنا استمدت طابعها الأسطوري، وقدرتها على تجاوز الزمن والاستمرار في الوجدان والأذهان. وقد تم استغلال كل وسائل التعبير والحركة من أجل ذلك. كتابات، صور، نقوش، غناء، سخرية، أساطير محكية، صلوات، خطب، ألوان، أشكال... إلخ. كل شيء قابل للاستثمار. وكل الأدوات جذيرة بالتشغيل لإقامة صرح الصور النمطية الهائل الذي صنعته المسيحية الغربية عن الإسلام.

صور نمطية، جهل بالآخر، أحكام مسبقة، إرادة عارمة على التشويه وتضخيم الأمور وتزييف الحقائق... إلخ. هذه هي سمات النظرة المسيحية الغربية للإسلام. وهي نظرة عملت المؤسسة الكنسية، بكل ما تملك من قوة وخيال، على صياغة عناصرها بدقة لامتناهية. لها مكونات وآليات اشتغال ومقاصد. العدو محدد والوسائل تبلورت مع الزمن، والأهداف واضحة. إزاء فهم خاص للاختلاف ردت المسيحية الغربية بأقصى ما يمكن تصوره من أحكام وإجراءات في حق الإسلام. حركة الجهاد أنتجت حركة صليبية، والشغف الإسلامي ولّد مداً جارفا للحج والغزو. و"تحت ضغط الخطر، الواقعي أو المتخيل، الذي تشعر به

---

(31) Alphonse Dupront, op.cit, P. 240
(32) Norman Daniel, Islam et Occident, op. cit. P.14.

الجماعة، تأتي صورة مشهوة عن عقائد العدو لتحتل عقول الناس. وتبعاً لهذا السوء الفهم والتشويه تتحول الفكرة عن عقائد وممارسات مجتمع ما إلى أساطير. . . فالمذاهب التي تعبّر عن تصور روحي لعدو ما يتم تأويلها بدون سخاء من خلال أحكام مسبقة"[33] تنتج نوعاً من "الهيستيريا الجماعية"[34] سيما حين تقترن باستراتيجيا للتعبئة الدينية والعسكرية.

ومع ذلك لا يمكن اختزال الظاهرة الصليبية، في علاقاتها المتصارعة أو المتساكنة مع الإسلام. إلى اعتبارات دينية محضة أو إلى مد وجزر عسكري خالص. ذلك أنه بفعل إقامة نظام بأكمله من الصور النمطية التي استمدت عناصرها من المرجعية الدينية ومن الأحكام المغلوطة عن الآخر، ومن عوامل ذات طبيعة ثقافية، تتعلق باللون، والعرق والسلوك، ومظاهر الشجاعة والكاريكاتور. . . إلخ، فإن المدى الزمني الطويل الذي تبلور فيه هذا النظام وتشكلت فيه تلك الصور لم يعد يخضع، ضرورة، لحسابات المؤسسة الكنسية وحدها، لأن أشكال الصراع وأنماط التفاعل التي حصلت بين المسيحية الغربية والشرق الإسلامي أنتجا تثاقفا تغيرت مضامينه حسب الشروط ودرجة حرارة المواجهة، وأعطيا للبعد الثقافي أهميته المناسبة في تكوين النظرة إلى الآخر، والحكم عليه. ولهذا السبب يعتبر عدد لابأس به من الباحثين الغربيين أن النظرة الغربية للعرب والمسلمين إذا كانت قد تأسست مقوماتها مع الظاهرة الصليبية، فإن الصور النمطية المكونة لها ما زالت تعتمل داخل المتخيل الغربي الراهن بكيفيات مختلفة[35].

****

******

***

(33) Ibid. P.18.

(34) Norman Daniel, La persistance des perceptions médiévales du monde arabe, op.cit. P.P. 80-81.

(35) Thierry Hentsch, L'Orient imaginaire, op.cit. P.45.

الأفرنجي، الجهاد واستئناف المقدس

الحرب هي الحرب. لها أسباب واستراتيجيا ومقاصد. ولميزان القوى الفعل الفاصل. من أجلها كل الوسائل والحيل مطلوبة. الأسلحة والأجساد والأفكار تجد نفسها في موقع الاختبار الحاسم. مد وجزر، انتصار وانكسار. وللتاريخ سلطة الحكم والتقييم. هل من الممكن العثور على كتابة تاريخية تتخذ من الحرب موضوعاً لها لا تسقط في شرك الخرافة والحكي العجائبي؟ مجتمعات بأكملها قامت بفضل الحرب. وتأسست دول وأنظمة حكم جراء مواجهات وتصفيات حساب، ونزوع نحو السيطرة والتحكم. كما أن الحروب تنفجر لرد الاعتبار واسترجاع الحق والتحرر من العبودية. كل المسوغات والمبررات ممكنة، وتبقى القوة، أو العنف، الدفين والمعلن، يمثل إحدى الوسائل التي بها يكتب الإنسان تاريخه. قام بذلك في الماضي، وما زال يقوم به، ولاشيء يؤكد أنه سيتوقف، يوماً، عن إدخال التعديلات الضرورية لتبرير ارتكاب العنف وممارسة الغلبة. سيما حين يقترن النشاط الحربي باعتبارات المقدس أو المصلحة.

تساوقت القوة مع المشروع الإسلامي منذ بداياته التأسيسية الأولى وأفرزت عمليات الجهاد، مع الزمن، الظاهرة الصليبية. من ديانة ورعة تقول بالتقوى وحب الآخر، تحولت المسيحية، مع التأويل الكنسي الوسيط، إلى ايديولوجية حرب. قد يقال بأن الانتصارات الإسلامية على حساب المناطق المسيحية، وممارسة الفعل الجهادي، بكل ما يفترضه من إيمان وتصميم وحركة، أثراً، بشكل ما، على التطور الخاص للمؤسسة الكنسية في علاقاتها بموضوعة الحرب. وهذا افتراض يمكن للمرء أن يجد كيف يبرره في تاريخ العلاقات المتنابذة والمتوترة بين الإسلام

والمسيحية في حوض البحر المتوسط. وبقدر ما ارتبط المشروع الإسلامي بوعي خاص بالذات في تمفصلاتها المختلفة بالمكان والزمان والآخر، بلورت المؤسسة الكنسية، بالمقابل، فهما جديداً للدين وللإيمان وللواجب. وحين نسج الإسلام تصوراً مميزاً للاختلاف الديني في أبعاده الرمزية أو في ترجماته الإجرائية، عملت المسيحية الغربية، بالتدريج، على بناء نظام كامل من الصور النمطية عن الإسلام.

أخذ ورد، تحدي واستجابة، تواصل وتفاصل، توتر عنيف وتثاقف مضطرد... إلخ. تلك هي بعض خصائص العلاقة التي تأسست بين الإسلام والمسيحية الغربية. وحين ارتقى العقل الإسلامي بالاختلاف من إطاره الديني المحدّد إلى مجال المحاججة والمقايسة والحكم، لم تجد الترسانة الدعائية المسيحية سوى التهويل والتضخيم والتشويه كآليات للانتقاص من الإسلام، ومن الحرب الصليبية وسيلة للثأر والانتقام. ولما تحول البحر المتوسط، طيلة ما يقرب من خمسة قرون، إلى بحيرة إسلامية يمتلك فيها الإسلام التفوق والغلبة، اختلت الموازين، وانبعثت إرادات جديدة للقوة لتفرض على الإسلام اختباراً حضاريا آخر. وهذه المرة، على الأرض التي اطمأن فيها على حراسة المقدس وحماية مصادر الرموز.

عملت الظاهرة الصليبية على الحد من اندفاعة الشغف الإسلامي بشكل كبير، بل وهددت الوجود الإسلامي في أكثر من منطقة، لاسيما في أكثر الأمكنة اقتراباً من قواعد انطلاقه. وقد كان التحدي المسيحي الغربي كبيراً وموجعاً، وتحوّل إلى تناقض مركزي خارج الدائرة الإسلامية. أصبح الوعي الإسلامي بالذات، في سيرورة المواجهة العامة مع الظاهرة الصليبية، يتحدد من خلال إحساس مهتز بالذات، وقياساً إلى آخر يختزن كل مقومات المنافسة والعدائية. لم يعد الذمي، أو الشعوب الأخرى التي احتك بها الإسلام، هي التي تمثل الآخر في أبعاده الوجودية، بل إن الإفرنجي هو الذي تحوّل إلى الآخر بامتياز. هل يمكن القول، مع هذا الانعطاف التاريخي الحاسم، أن مسألة المغايرة اكتسبت بعض معالمها بالنسبة للإسلام، مع الظاهرة الصليبية الغربية؟ كل العناصر توحي بالجواب بالإيجاب. لكننا قبل أن نتعرض إلى هذه المسألة، نرى من الأليق التوقف قليلاً عند الكيفية التي سلكها المسلمون في "استقبالهم" للحركة الصليبية وطبيعة ردهم على التحدي الذي فرضته عليهم، وكذا عند الرؤية التي استندوا إليها في تعاملهم مع المسيحية الغربية.

1 ـ الإندفاعة الجهادية الجديدة : تعبئة الذات واستنفار المتخيل

نُظمت الحملة الصليبية في زمن فاصل في سيرورة التطور الإسلامي، بل إن الحملات تعاقبت، بعد نجاح التجربة الأولى، لأن الوضع العربي الإسلامي شجع المسيحية الغربية على الاستمرار في رفع التحدّي التاريخي ضد الواقعة الإسلامية، وتجاوز حالة الهزيمة التي ألحقتها بها طيلة أكثر من أربعة قرون. ولأن الفكرة الصليبية تبلورت بعد اختمار تدريجي، فإن أكثر الباحثين يرون أن "جذورها" ترجع إلى "الصراع بين المسلمين والمسيحيين في إسبانيا"[(1)]، حين بدأت المؤسسة البابوية تتدخل، مباشرة، في المواجهة مع المسلمين على الأراضي الإيبرية، وتحقق بعض الانتصارات. هنا "أخذت البابوية تتطلع صوب الشرق البعيد، حيث الأماكن المقدسة التي ترتبط بقصة المسيح، لتكون ميداناً لحرب مقدسة أوسع مجالاً وأبعدها هدفاً"[(2)]. وقد عبّرت هذه الظاهرة، بكيفيات مختلفة، عن وعي جديد بالذاتية الغربية المسيحية قياساً إلى واقع عربي إسلامي "مزقته الخلافات والمنازعات بين حكامه، وأنهكته مخالب التشرذم السياسي وميراث الحقد والمرارة والشك المتبادل بين الذين اعتلوا كراسي الحكم في المنطقة العربية آنذاك"[(3)].

كان للاختراق الصليبي في الجغرافيا العربية المشرقية فعل المفاجأة[(4)]. وكانت لهمجية الممارسات التي ارتكبها المسيحيون الغربيون والمجازر التي اقترفوها تأثير

---

(1) قاسم عبده قاسم، **الخلفية الإيديولوجية للحروب الصليبية، دراسة عن الحملة الأولى 1095ـ 1099م**؛ دار المعارف، القاهرة، 1983، ص 57.

(2) نفس المرجع، ص 60

(3) قاسم عبده قاسم؛ الحروب الصليبية في الأدبيات العربية والأوروبية واليهودية؛ **المستقبل العربي**، عدد 102ـ 1987، ص 7.

(4) يجمع كل الباحثين على عامل المفاجأة التي عاشها المسلمون إبان الحملة الصليبية الأولى . أنظر

Fransesco Gabrielli, **Chroniques arabes des croisades**, Ed. Sindbad, Paris, 1977, P.12.

قاسم عبده قاسم؛ نفس المرجع السابق، ص8، ويوسف سامي يوسف، حطين، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بدون تاريخ، ص 25.

Emmanuel Sivan, **L'Islam et la croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades**, Ed. Librairie d'Amérique et d'Orient. Adrien Maisonneuve, Paris, 1968, P.24.

نفسي صادم. لا مجال للحديث عن الورع والفضيلة والرحمة وحب الآخر. كشر الغرب المسيحي عن أنياب العداء وعاث في الأجساد والأرواح والأشياء تدميراً وفساداً. كارثة تاريخية حلت بالإسلام. وتوحش ناذر أظهره الفرسان والجنود على الأرض. ولم يكن من الممكن انتظار شيء آخر، ذلك أن العملية الدعائية الرهيبة التي قادتها المؤسسة الكنسية، والصور النمطية التي لقنتها لمؤمني أوروبا المسيحية عن الإسلام، والتعبئة الهائلة التي نظمتها لإنجاز فعل تحريري للأمكنة المقدسة، ولربح رضا الرب والتمتع بالغفران. . .إلخ، تجييش الجماهير المسيحية بالأساليب المتنوعة التي ابتكرتها المخيلة الكنسية والشعبية ضد "العدو " الإسلامي، ما كان يمكن أن تتمخّض عنه سوى أفعالٍ من الصنف الذي سجله التاريخ على "الحضارة" الغربية مع الظاهرة الصليبية ضد المسلمين، بل وضد المسيحيين أنفسهم، على اختلاف كنائسهم وطوائفهم[5].

وهنا يتعين التأكيد على ضرورة التميز بين المسيحية الغربية كما تجسدت في الظاهرة الصليبية، وبين النصرانية الشرقية. فالمقصود "بالصليبيين في المصطلح التاريخي، جموع المسيحيين الغربيين الكاثوليك الذين خرجوا من بلادهم في شتى أنحاء الغرب الأوروبي، واتخذوا الصليب شعاراً لهم، لغزو ديار الإسلام، وبخاصة في منطقة الشرق الأدنى وبلاد الشام حيث الأراضي المقدسة. ومعنى هذا

---

(5) يقول علي السيد علي محمود : "إذا كان الأرمن قد ساعدوا الصليبيين منذ البداية وكانت لهم اليد الطولى في استيلاء الفرنج على أنطاكية والرها بهدف تطلعهم إلى تحقيق نوع من الاستقلال الذاتي عن السيطرة البيزنطية والتركية. . .(إلا أن الصليبيين) سرعان ما عاملوا الأرمن بالازدراء والاحتقار، كما استخدموا العنف معهم في كثير من الأحيان. . . ". قاعدة الاضطهاد لم تسلم منها أية كنيسة شرقية، من روم أورثوذكس، وكانت أكثر الطوائف المسيحية عدداً ببلاد الشام، أو السريان الأرثوذكس. .إلخ

ملامح الجانب العربي الإسلامي في المواجهة ضد الغزو الصليبي، **المستقبل العربي**، العدد 102ـ 1987، ص 48، 49.

"وأي وازع ديني كان عند أولئك الغزاة الذين لم يحجموا عن ذبح سبعين ألف مسلم في المسجد الأقصى غداة سقوط المقدس في أيديهم في يوليه سنة 1099م، بل أي وازع ديني كان عند أولئك الصليبيين الغربيين عندما اقتحموا القسطنطينية سنة 1204م ـ وهو البلد المسيحي الآمن ـ وعندئذ لم يتورعوا عن نهب كنائسها والاعتداء على أهاليها المسيحيين وهم إخوانهم في الدين".

سعيد عبد الفتاح عاشور، **أضواء جديدة على الحروب الصليبية**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1964، ص10.

أن المسيحيين الشرقيين من روم وأرمن وسريان وأقباط ونحوهم لا يدخلون في دائرة مصطلح الصليبيين، لأن هؤلاء من أهل البلاد، وليسوا وافدين عليها من الخارج. . . "[6].

الإلحاح على هذا التفريق له أكثر من دافع؛ أولاً لرفع أى التباس ممكن في الحديث عن المسيحية. ذلك أن النصرانية الشرقية مكوّن للحضارة العربية الإسلامية بعامة وجزء هام في النسيج الاجتماعي والثقافي والنفسي لهذه الحضارة؛ ثانيا، أنه إذا كان الآخر في الخطاب القرآني تمثل في اليهودية والنصرانية والزرادشتية، وإذا كان قد أصبح يتمثل في الذمي كما حدده العقل الإسلامي نظريا، والاجتهادات التشريعية المختلفة إجرائيا، فإن الآخر، هنا، لم يعد يتقدم إلى الواقع العربي الإسلامي باعتباره اختلافاً عقائديا أو دينيا فقط، وإنّما يحمل معه أوجها ثقافية وأنتروبولوجية تمنحه صفات أخرى للمغايرة[7].

شهد الفتح الإسلامي مقاومات شتى، وعلى رأسها القسطنطينية (718) وتور وبواتيي (732) حيث اعتبرت هاتين المعركتين فاصلتين احتفظت فيها المسيحية الغربية بأوروبا، كما شهد حوض الأبيض المتوسط وإسبانيا مواجهات كثيرة تبرز مدى الرهان التاريخي والحضاري الذي فرضه الإسلام على أوربا المسيحية. وقد تم كل ذلك في سياق حركية إسلامية ناذرة النشاط، عسكريا وثقافيا وحضارياً، جعلت من المرجعية الإسلامية نموذجاً للمنطقة المتوسطية طيلة أكثر من أربعة قرون. إلا أن الظاهرة الصليبية وما تلتها من انكسارات إسلامية تمثل "أول هزيمة كبرى للعرب المسلمين في تاريخهم"[8]، وبالإضافة إلى عنصر المفاجأة، بسبب غياب "معرفة" واقعية بالآخر، فإن المسلمين حين رأوا ما رأوه من حقد عبّر عنه

---

(6) سعيد عبد الفتاح عاشور، ملامح المجتمع الصليبي في بلاد الشام، **المستقبل العربي**، عدد 102، 1987، ص 24.

(7) "أما عن الصليبيين الذين نزحوا من غرب أوروبا، فكانوا يمثلون خليطا كبيراً من شتى أجناس الغرب الأوروبي وشعوبه، فمنهم الفرنجة، ومنهم الألمان، ومنهم الايطاليون. . . وغير ذلك. وكانوا من ناحية البناء الطبقي، يمثلون الطبقات الثلاث الرئيسية التي تألف منها المجتمع الأوروبي الغربي في ظل النظام الإقطاعي، أعني طبقة الفرسان، وطبقة رجال الدين، وطبقة العامة".
سعيد عبد الفتاح عاشور، نفس المرجع السابق، ص 25.

(8) قاسم عبده قاسم، نفس المرجع السابق، ص 12.

الصليبيون في شكل مجازر وجرائم وفظاعات وحين انتبهوا، بعد وقت متأخر، إلى المشروع الصليبي في المنطقة، أصيبوا بصدمة قاسية. إذ لأول مرة، بعد قرون من الإحساس بالتفوق الاستثنائي، يجد المسلم نفسه في موقع الضعف ويهزم أمام "عدو" لم يكن يبذل أي مجهود لمعرفته، طالما أنه يمثل، في المخيلة العامة، الكفر، أو بالأحرى ديانة لا يمكن أن ترقى ، بأي حال من الأحوال، إلى سمو الإسلام ورفعته.

فكيف تمّ التعبير عن رد الفعل العربي الإسلامي ضد الاختراق الصليبي؟ ماهي الدلالات التي اكتسبتها فكرة الجهاد في سياق عملية استعادة بعض مقومات التحصين الذاتي ضد التحدّي الإفرنجي؟ وما هي الأسباب التي دفعت المسلمين إلى إعطاء أهمية خاصة للبعد الإثني في تسمية الآخر؟

كتب المؤرخون، الأجانب والعرب، الكثير عن الفترة التي سبقت الحملة الصليبية الأولى. وقد توزع مشهد المجتمع العربي الإسلامي إلى معطيين رئيسيين اثنين : يتمثل الأول في وجود "مجتمع متعدد الطوائف يثير الإعجاب، حيث يسيطر الإسلام سياسياً، لكن فئات مهمة من مؤمني الديانات الأخرى استمرت في التعايش معه بدون صعوبة، داخل اتحاد لا يمكن العثور على نظير له في المجتمعات الأخرى في تلك الفترة"(9)، وأما المعطى الثاني فيتجلى في التشرذم العربي الإسلامي، وضعف الخلافة وصراع الأمراء فيما بينهم. إذ شهدت الخلافة العباسية في القرنين العاشر والحادي عشر خضات سياسية وقلاقل داخلية أضعفت السلطة، وتمخض عنها تكوين دويلات وإمارات، مما ترتب عنه تنازع في الولاءات والمرجعيات، وصراع بين المذاهب واللجوء إلى عمليات مسلحة لتصفية الحسابات أو للتعبير عن الاعتراض السياسي. . .إلخ. الأمر الذي أنتج تحالفات سواء داخل مجال الخلافة أو مع أطراف خارجية، ومواجهات استنزفت القوى الإسلامية وأهدرت طاقاتها. بل عمل بعض "أصحاب الدول" على الالتجاء إلى البيزنطيين، وإلى القوات الصليبية فيما بعد للاستقواء بها ضد دويلات إسلامية مجاورة أو إمارات أسرية تكونت على هامش دولة الخلافة. وإن كان العالم الإسلامي، عشية الهجوم الصليبي، يتوزع إلى ثلاث دول كبرى، الدولة العباسية

(9) Claude Cahen, **Orient et Occident au temps des croisades**, Ed. Aubier - Montaigne, Paris, 1983, P.20.

وعاصمتها بغداد، والدولة الفاطمية ومركزها القاهرة، والدولة الأموية في المغرب والأندلس ومحورها قرطبة، فإن الواقع السياسي والعسكري لهذا العالم كان يمور بالتناقضات والنزاعات بين المسلمين أنفسهم. سهلت كل هذه المعطيات دخول الصليبيين واحتلالهم لمناطق ذات أهمية استراتيجية في قلب الجغرافيا العربية. "فقد عجز الناس عن تفسير ما حدث نتيجة للحملة الصليبية الأولى، ونجاحها في الاستيلاء على بيت المقدس وأجزاء كبيرة من بلاد الشام. فقد كان الصليبيون أقل عدداً، وأضعف عدة، كما كانوا أدنى في مستواهم الحضاري من المسلمين "[10]. فالصراع بين العباسيين والسلاجقة، والتنافس على النفوذ والقوة بين العباسيين والدولة الفاطمية، ثم مواجهة الفاطميين مع السلاجقة، فضلا عن الصراعات القوية بين الأمراء والوزراء لأغراض سياسية أو لأسباب مذهبية... إلخ. خدم هذا التفرق أهداف الصليبيين، واستغلوا التناقضات الإسلامية "بتغذية العداء بين القادة المسلمين، وإثارة الصراع والمنافسة بينهم"[11].

إزاء هذا التشرذم العربي الإسلامي والاقتتال الفضائحي بين مكونات العالم الإسلامي، وأمام إرادة القوة الصليبية بما فرضته من استيطان وحقائق جديدة، اتجاه كل ذلك كان لابد من البحث عن شروط استئناف الشغف الإسلامي، واستنهاض القوى واستنفار كل الإمكانات لإعادة بناء الذاتية العربية الإسلامية، واسترجاع الأراضي المغتصبة من طرف الصليبيين. كان من اللازم، إذن، إعادة تنشيط مقولة الجهاد وتعبئة الوجدان الإسلامي واستدعا ءالمتخيل الجهادي الجمعي لتحرير الأرض وتوحيد الكيان. ولأن الوعي بأهداف الهجوم الصليبي جاء متأخراً وبالتدريج، فإن استئناف العمل الجهادي تطلب وقتاً وجهداً، واستلزم إعادة بناء مؤسسية ذات طابع سياسي واقتصادي وإعلامي. لم يكن من الممكن لفكرة الجهاد أن تحيا في الوجدان دون عمل تعبوي ينطلق من وعي جديد بالزخم المكوّن

---

(10) قاسم عبده قاسم، نفس المرجع السابق، ص12.

(11) حامد زيان غانم زيان، الصراع السياسي والعسكري بين القوى الإسلامية زمن الحروب الصليبية، دار الثقافة، القاهرة، 1983، ص 57.

يمثل الأمير الملك رضوان بنتوتش أمير حلب (ما بين 1095و1113) نموذجاً لاصحاب الدول الذين تميزوا بالقساوة والخيانة اتجاه الإسلام والجشع، بل والتجأ إلى كل الوسائل للحفاظ على إمارته بما فيها استعمال الإرهاب والتحالف مع الباطنية ضد أمراء آخرين.

انـــظــــر: Anne-Marie EDDE, Ridwan, prince d'Alep de 1095 à 1113, REI, TLIV, 1986, P.101.

للواقعة الإسلامية وللشغف النبوي الداعم للتحرك الإسلامي. كما استوجب هذا العمل صياغة رؤية محددة للآخر باعتباره كياناً سالباً، واستيطاناً عدائيا. فهو لم يعد يهدد الحدود أو التخوم وإنما غذا جزءاً من نفس الفضاء التي تتحرك فيه الواقعة الإسلامية بشكل متشتت بل ومتنابذ. وهكذا خلخل المشروع الصليبي الإحساس الإسلامي بالتفوق، ولو أنه لم يتمكن من انتزاع القناعة الراسخة في لاوعي المسلمين بأن الإسلام يجسد الديانة النهائية ويحمل الحقيقة القدسية الوحيدة، كما أن اللغة العربية لا يمكن لأية لغة أن ترقى إلى جذارتها أو قدسيتها لأنها هي "الأداة التي اختيرت لنشر الرسالة الإلهية الأخيرة"[12]، ومع ذلك اعتبرت الهجمة الصليبية حرباً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وحين انتشر خبر استيلاء الجيوش "الإفرنجية" على بيت المقدس وعلى المدن السورية الأخرى "قلق الناس لسماعها وانزعجوا لاشتهارها . . . فُشرع في الجمع والاحتشاد وإقامة فروض الجهاد"[13].

اعتبر المسلمون أن الصليبيين يمثلون امتداداً للهجمات البيزنطية. سيما وأنهم جاؤوا من القسطنطينية، ونعتوا هؤلاء الغزاة الجدد بالروم في بداية الأمر، وبعد أن تبين لهم الاختلاف في الانتماء استعملوا لفظة الإفرنج. والظاهر أن الوعي الإسلامي الضدي بالآخر، في هذه الفترة، تساوق تطوره مع نمو فكرة الجهاد والانخراط في المجهودات العامة لوضع القواعد الضرورية لرفع التحدّي الصليبي. لذلك فإن "مفهوم الجهاد يتلون من جراء تأثير مجموعة من العناصر التي ترجع *إلى الوقائع التاريخية*، والعلاقات الاجتماعية، والسلوكات الفردية والجماعية، وإلى الظرفية الدولية، والسياق الجغرافي، وإلى التأثيرات الثقافية والمذهبية"[14]. وإذا كان الجهاد بالمصطلح القرآني يتمثل في قتال المشركين، فإنه في الممارسة هو "أحد وجوه العلاقة بين داري الإسلام والشرك أو الكفر. وهو أخيراً في الحقب التالية لضعف الخلافة إيديولوجيا دفاعية ضد الصليبيين"[15]، بل إن مبدأ

(12) G-Von Grumbaum, **L'Islam médiéval, histoire et civilisation**, Ed. Payot, Paris, 1962, P.47.

(13) ابن القلانيسي، نقلاً عن قاسم عبده قاسم، نفس المرجع السابق، ص10.

(14) Roger Arnaldez in Préface, de Alfred Morabia, le **Gihad dans l'Islam médiéval**, Ed. Albin Michel, Paris, 1993, P.15.

(15) رضوان السيد، العلاقات الإسلامية المسيحية واستدعاء الصور التاريخية، الاجتهاد، العدد 29، 1995، ص16.

الجهاد في مثل هذه الحالة يغدو فعلاً تعبديا "شأن الفرائض الأخرى. والمتخلف عنه كالمتخلف عن أداء بقية الفرائض يكون ناقص الإيمان"[16]. وعلى الرغم من أن مسألة الجهاد تندرج ضمن فهم متعالٍ للصراع، فإن اختلال ميزان القوى، والتناقضات الداخلية، استوجبت إدخال اعتبارات استراتيجية في ممارسته. وبقدر ما يفرض على المرء التسامي على مصيره الأرضي، فإنه يحدد له منهجية وسلوكاً. فالجهاد في "ماهيته العميقة يمثل وسيلة لفرض النظام والعدالة الإلهية على عالم الفوضى والظلم. ولكنه يتعين تعديله قياساً إلى ظروف وتأويلات الوحي من خلال الاجتهاد"[17]، بالانتقال من الحيز الفردي إلى المجال الجماعي يعمل الفعل الجهادي على الحفاظ على "الشغف النبوي" وعلى الواقعة الإسلامية. إعادة تنشيط المثل الإسلامية التأسيسية وحدها يمكن أن تسعف على خلق حالة إسلامية قوية. حصلت بدايات الوعي بهذا الشرط التاريخي مع الأمير عماد الدين زنكي. حيث استولى على حلب (1128م) وتمكن من استعادة الرها (1144م) التي قارنهما مؤرخو الفترة بمعركة بدر، غير أن اغتيال زنكي (1146م) كسّر بشكل فجائي، هذا المجهود الذي كان، في نظر المؤرخين المتأخرين، ضياعاً قاسياً على الإسلام.

إلا أن المنعطف الحقيقي في سيرورة الفعل الجهادي يتمثل في فترة نور الدين زنكي. حيث أعطاه زخما جديداً، وجعل فكرة "الجهاد المقدس" ضد الصليبيين في طليعة الانشغالات السياسية والروحية. وقد لخّص بعض الباحثين القواعد المركزية التي انطلق منها نورالدين لاستيناف النهوض الإسلامي في المجالات الأربعة التالية؛ أولا، عمل نورالدين على استدعاء "الايديولوجيا الكلاسيكية للجهاد" في كل حرارتها، وذلك بالرفع من شأن قيم الاستشهاد والتضحية، ثانياً؛ أعاد التأكيد على مفهوم "قدسية القدس" وتحرير فلسطين، وعلى إعادة بناء الوحدة السياسية للإسلام كشرط ضروري لإنجاح عمليات الجهاد ضد الإفرنج؛ ثالثا، أسس أجهزة حقيقية لنشر هذه المبادئ المتجددة بل ووظف دعاة متطوعين ومأجورين، ونوّع قنوات الانتشار والاتصال لتعبئة أكبر عدد ممكن من الناس للرفع من مستوى الجاهزية القتالية ومن نوعية الأداة الجهادية ضد الآخر؛ رابعاً؛ على

---

(16) هادي العلوي، من قاموس التراث، دار الأهالي، الطبعة الثانية، دمشق، 1988، ص 232.

(17) Jean -Paul Charnay, l'Islam et la guerre, de la guerre juste à la révolution sainte, Ed. Fayard, Paris, 1986, P.52.

الرغم من الصراعات المذهبية في زمنه، عمل نورالدين زنكي على إحياء المرجعية الأورتدوكسية التي أسعفته على خلق دينامية لافتة للجذب والاستقطاب وقدرة هائلة على الدعاية. بل إنه، ولربما لأول مرة منذ الهجوم الصليبي، تمكنت سلطة سياسية إسلامية من تجييش فئات واسعة من الناس ومن تأطير "حركة شعبية" حقيقية[18]. لقد جعل نورالدين من مبدإ الجهاد "أحد العناصر الجوهرية، إن لم يكن العنصر الجوهري لسياسته، وبه كيّف كل الحياة الاجتماعية والاقتصادية في سوريا في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي"[19].

نظم نورالدين حركة الجهاد في اتجاهين اثنين، اتجاه عسكري، وآخر ديني مدني. وأما القاعدة العسكرية فقد حصن فيها دفاعات المناطق التي يحكمها، للدفاع عن الحدود والثغور العسكرية ضد الإفرنج والسلاجقة، وجند عشرات الآلاف من المجاهدين والقادة العسكريين في المدن والقرى استعداداً لطرد التحدي الصليبي. في حين أن الجانب الديني والمدني، ومن منطلق العمل على إحياء المرجعية السنية فقد أسس المدارس لتنشيط حركة التديّن وتلقين قيم التقوى وتحريك مبادئ الجهاد. هكذا بنى ما أسماه بـ "دار الحديث"، ومراكز للصوفية وأكثر من المساجد وفضاءات التعبّد[20]. وفي زمن كان للقادة العسكريين رأي حاسم في الشؤون السياسية، اختار نورالدين زنكي تقريب الكتاب والفقهاء ورجالات الرأي. لأن الوحدة السياسية كانت تفترض وحدة أخلاقية و"إيديولوجية". لا شك أن عناصر الفرقة والتنازع بقيت نشطة، بطرق مختلفة، داخل نسيج المجتمع السوري، فالشيعة انخرطوا في تقيتهم "والاسماعيليون استمروا في دسائسهم مع الإفرنج، والمسيحيون المونوفيزيين والأورثدوكس واليهود بقوا خارج الحياة السياسية"[21].

غير أن ما يثير انتباه الباحثين هو الاستمرارية التي تمكن نوّرالدين زنكي من ضمانها لسلطته طيلة ثلاثين سنة. وهي حالة استثنائية في سوريا وقتئذ، حيث كان الاستقرار السياسي ظاهرة نادرة. فضلاً عن أن هذا القائد لم يكن ابن البلد، وإنما

(18) Emmanuel Sivan, op.cit, P.44.

(19) Emmanuel Sivan, op.cit, P. 59.

(20) NIKITA Elisseèff, **Nur AD-Din, un grand prince musulman de syrie au temps des croisades**, (511-569H/1118-1174), Institut français de Damas, Damas, 1967, T1, P.XIII

(21) *Ibid. T.III, P.750.*

كان أميراً تركيا، و"أجنبيا" . وصفته هاته لم تمنعه من تنظيم أكبر عملية نهوض سني في سوريا مراعياً في ذلك مقياس "المساواة بين المذاهب الأربعة"[22] بدل خلق شروط التنازع بينها. وباستعماله لكل الوسائل التي وفرها له زمنه، تمكن نورالدين زنكي من التغلب على كل الحواجز، ومن "خلق وحدة معنوية سيعمل صلاح الدين الأيوبي على الاستفادة منها فيما بعد"[23].

استئناف العمل الجهادي هو تجسيد لوعي ضدي بالآخر، وترجمة لإدراك يقظ بضرورة إعادة بناء ذاتية إسلامية في صراعها التاريخي والحضاري مع تعبيرات المسيحية الغربية. لذلك فإن تناولنا لمفهوم الجهاد، بأبعاده العسكرية والمدنية، عند نورالدين زنكي، لا يحركه هاجس تاريخي تدقيقي، لأن ذلك من شأن المؤرخين المتخصصين، فما يشغلنا من وراء ذلك، هو الكيفية التي سلكها المسلمون في تكوين رؤية عن الإفرنجي في زمن الحرب من خلال استنهاض مقومات إرادة القوة الإسلامية واستعادة الشغف النبوي. كان من اللازم، إذن، على المسلمين، على الرغم من خلافاتهم، أن يستحضروا العامل الديني بوصفه عاملاً تعبوياً يدعو إلى الوحدة التي تبيّن استحالة تحقيقها دون "قائد قوي يعتمد على إدارة متينة وعلى جيش منضبط"[24]. مع العلم أن القوة لا تستقيم بدون الفضيلة، تختلف القوة حسب المجالات، فهي شجاعة في الحرب، وهي اعتماد العدالة في الحياة الاجتماعية، لهذا السبب عمل نورالدين زنكي على توظيف مسألة الألقاب في النظام الدعائي العام الذي أشرف على بنائه، فهو "الملك العادل"، ولكنه، أيضا، "قاهر المتمردين" و"قامع الملحدين" و"قاتل الكفار والمشركين" . ولم يكن اختيار الألقاب مسألة مجانية أو نزولاً عند رغبات الشعراء، لأن دهاء الرجل جعله يعرف كيف يتقدم إلى الآخرين كقوة محركة للعمل الدعائي. فهو "المجاهد الأكبر" ومحرر الثغور والمدن ومستقبل الإسلام.

---

(22) Ibid, P.903
(23) Ibid, P.904.
(24) Ibid, P.905.

ويعتبر بعض الباحثين أن البعد الأسطوري لشخصية صلاح الدين والاهتمام الاستثنائي الذي تمتع به، منع كثيرمن الناس من الانتباه إلى دور نورالدين زنكي في التحضير الاستراتيجي للعهد الأيوبي، في حين أن نور الدين "شخصية فريدة ولها أهمية تارخية أكبر من صلاح الدين".
Ernest Herzfeld, cité in Nikita Elisséeff, op.cit. P.XIII.

2 ـ الجهاد ونظام "الدعاية"

إذا كانت المؤسسة الكنسية الغربية بنت نسقاً متكاملاً من الصور النمطية عن الإسلام. وخلقت قنوات إعلامية واسعة لتكريس هذه الصور في المتخيل الجمعي، الكنسي منه والشعبي، فإن الاستراتيجية الجهادية لنورالدين زنكي، فضلاً عن اهتمامها بالجوانب العسكرية وبالمؤسسات المدنية، التعليمية والقانونية والاجتماعية، صاغت خطاباً إعلامياً استغل رموز المتخيل الإسلامي بكفاءة كبيرة، ومنح لصوره الشخصية اهتماماً بالغاً، بل وأصبح اسمه متداولاً في كل فضاءات ومناسبات الكلام والتواصل. وفي هذا السياق حرض نورالدين على سلوك سياسة التقشف المادي على الصعيد الخاص، وتدبير المال العام بشكل تستفيد منه أوسع فئات المجتمع السوري، وقرن ذلك بنمط سلوكي ورع، واستنهض، بوسائل شتى، تعبيرات المقدس لجعلها الأفق الجوهري في النظر إلى الذات وإلى الآخر. هكذا أجج من الشعور الديني ضد الآخر، مركّزا على بعض رموزه الدينية، كالصليب مثلاً، إذ "أصبح الرمز الأساسي للعدو في الدعاية"[25]، وأصبح الإفرنج هم "جماعات الصليب" أو "عبّاد الصليب"، وشيئا فشيئا، تحركت الآلة الدعاية للتشجيع على تدنيس أماكن التعبّد، واعتبار هذا الفعل أمراً محموداً، بل ويندرج ضمن العمل الجهادي. غير أن إضفا ءالطابع المقدس على الأراضي الإسلامية، وخصوصاً على "بيت المقدس"، وربطها بمبدأ "التطهير"، ولدّ لدى الناس شعوراً عارماً بالانخراط في المجهود الجهادي العام. وغدا مجاهدوا الأمير يُقارنون بالمهاجرين والأنصار، وفتوحاته تقارن بفتوحات عمر ابن الخطاب[26]. فالجهاد أصبح فريضة وفضيلة في نفس الآن، والموت من أجل استرجاع الأراضي المقدسة شهادة يتطلع المؤمن بواسطتها إلى الجنة.

لم يتردد نورالدين زنكي في استعمال كل الوسائل الإعلامية الممكنة لبلورة استراتيجيته الدعائية. تعبأ الشعر والشعراء، واستعملت الرسائل، بكافة أنواعها، سيما خارج الإمارة لإثارة الحكام المسلمين وحثهم على الجهاد، كما كان يوزع رسائل في شكل نشرات إخبارية تنقل إلى بعض الجهات تخبر بالوقائع والمنازلات، ورسائل أخرى كان يوجهها إلى بعض أماكن التعبد والتصوف

---

(25) Nikita Elissèeff, op.cit, P.905.
(26) Emmanuel Sivan, op.cit, P.61.

يدعوهم فيها إلى تعبئة الناس وتشجيعهم على الجهاد؛ من جهة أخرى استقطب عشرات الكتاب لتحرير كتب حول الجهاد وحول كل ما يحيل على الأماكن المقدسة، ووحدة المسلمين. ومن أجل تبليغ مضامين هذه الكتب تم اللجوء إلى الخطاب الشفوي من خلال إقامة "مجالس عمومية للقراءة"[27]، فضلا عن الخطابة أثناء الصلاة وفي كل المناسبات المتاحة. . .إلخ.

تنظيم شؤون الجهاد العسكرية والمدنية؛ صياغة خطاب دعائي متكامل، يتخذ من مبدئي الوحدة الدينية وقدسية الأراضي المغتصبة أساس العمل التعبوي، استعمال كل الوسائل التواصلية الممكنة لتأجيج وعي ضد بالآخر. . .إلخ. مجهودات من هذا الحجم والفاعلية أعطت للواقعة الإسلامية وهجاً جديداً، بحيث كان نورالدين "يشرف شخصياً على جهاز الدعاية. يطلب أشعاراً ورسائل وكتبا ويحرص على توزيعها في اللحظة المختارة لإنتاج التأثير المطلوب"[28].

إزاء إرادة القوة المسيحية الغربية من خلال الظاهرة الصليبية، تمكن نورالدين زنكي من استئناف "الشغف النبوي" واستدعاء مكونات المتخيل الإسلامي الجهادي قصد إعادة الاعتبار للذاتية الإسلامية واسترجاع مصادر إنتاج الرموز والمقدس. ولاشك أن هذا القائد الإسلامي مثل لحظة انعطاف حقيقية في سيرورة الصراع مع الآخر، ومهّد، بكيفيات مختلفة، إلى عهد صلاح الدين الأيوبي الذي جسد، من جهته، التتويج العسكري والسياسي لمسألة الجهاد.

هل حصلت قطيعة في التصور والأسلوب والأداء بعد وفاة نورالدين زنكي وتولّي صلاح الدين الأيوبي شؤون القيادة؟ أم أن عهد هذا الزعيم الإسلامي يمثل امتداداً للعمل التأسيسي الجهادي الذي عمل نورالدين على بناء مقوماته المادية والرمزية؟

كتب الكثر عن صلاح الدين، أكثر من أي زعيم إسلامي آخر بعد وفاة الرسول. ولأنه كسر شوكة الوجود الصليبي في أكثر المناطق حساسية بالنسبة لكل من المسيحية الغربية وللإسلام، فإنه ارتقى، وفي كل الأزمان، إلى مستوى الأسطورة. غدا الجهاد الإسلامي أسطورة متجسدة في شخص صلاح الدين. وأما الخلاف بين المؤرخين والباحثين فإنه لا يهمنا، هنا، بخصوص طبيعة العلاقة بين

(27) Ibid, P.62.
(28) Ibid, P.68.

عهدي نورالدين وصلاح الدين والحسابات السياسة التي حركت كل واحد منهما. فقد "رفض صلاح الدين في مطلع أمره، أن يتعاون مع سيده نورالدين. . فبينما راح نورالدين يلح على أن يهجم الجيش المصري على فلسطين من الجنوب وأن يهجم الجيش السوري عليها من الشمال في الوقت نفسه، صلاح الدين لم يستجب للطلب، متذرعاً بذرائع واهية"[29]. بعد وفاة نورالدين والمواجهة العسكرية التي وقعت قرب حماة في أبريل 1175، انتصر صلاح الدين وتمكن من السيطرة على مدن الزنكيين، وأن يضم الجزيرة واليمن والحجاز والنوبة ومصر وليبيا الشرقية. . والظاهر أن صلاح الدين استفاد من بعض المتغيرات ساهمت في خدمة صعوده المضطرد؛ منها الاقتتال بين السلاجقة والدولة البيزنطية حيث اضطربت أحوال هذه الأخيرة سيما بعد زحف الصقليين عليها مما اضطر "اسحق الثاني" إلى "التحالف مع صلاح الدين الأيوبي ضد الغربيين"، وبذلك خسر الغربيون". أقوى حليف لهم في الشرق 1189"[30]، فضلاً عن أن الإمارات الصليبية بدأت تعيش تضعضعاً كبيراً، وخصوصاً مملكة القدس.

إزاء هذا الوضع الجديد رفع صلاح الدين شعار الوحدة من أجل الجهاد، وعمل، باقتذار لافت، على مزج هذه الحركية العامة بما يمكن تسميته ب "إعادة التسلح المعنوي". كان هذا القائد في حاجة إلى مثال وإلى مشروع لخلق دولة قوية. ومن أجل ذلك لم يتردد في الاستفادة من المنهجية التي دشنها نورالدين بخصوص استثمار مكونات المتخيل الديني الجمعي، مع التأكيد على مبدإ الوحدة والتوحيد، وتحرير الأماكن المقدسة من دنس الصليبيين. ولم يكن ذلك ليتأتى له دون توفير القاعدة الاقتصادية والاجتماعية المؤهلة لإسناد العمل الجهادي الاستراتيجي الذي أقبل عليه. وابتدأ بالاقتصاد المصري لكي يصير "قادراً على حمل الجيوش الجرارة الناهضة بمهمة الاسترداد. وقد اقتضت خطة الأيوبي الاقتصادية أن يكون البحر الأحمر بحيرة عربية ينعدم فيها وجود الأوروبيين، وذلك نظراً لأن هذا البحر هو الشريان الذهبي لتجارة الشرق الأقصى. وأدرك الأيوبي، بحصافته النادرة، أن الاقتصاد الصليبي في الشام لن يتهافت أو يضمر إلا إذا استطاعت مصر أن تجذب التجار الإيطاليين إليها بدلاً من أن تجذبهم المدن

---

(29) Amin Maalouf, Les Croisades vues par les Arabes, Ed. Jean Claude lattés, Paris, 1983, P.168.

(30) يوسف سامي اليوسف، حطين، نفس المعطيات السابقة، ص 81.

الصليبية في السواحل الشامية. ولكنه، في الوقت نفسه، ما كان يريد لهؤلاء التجار الإيطاليين أن يهيمنوا على الاقتصاد المصري، كما كانوا يهيمنون على الاقتصاد البيزنطي، مما أدى إلى كوارث في الامبراطورية البيزنطية لم تنهض منها قط. . . ولهذا حرم الأيوبي على الإيطاليين أن يتعدوا مدينة الاسكندرية، التي صارت في زمن الأيوبيين أبرز مدينة على البحر الأبيض المتوسط كله، كما حرّم عليهم الدخول في البحر الأحمر بحجة أنه "بحر مقدس"، وذلك نظراً لإطلاله على الحرمين الشريفين اللذين لا يجوز لغير المسلمين أن يصلوا إليهما"[31].

حس استراتيجي عال. ولتعبئة كل القوى الضرورية لإنجاز مهام الجهاد حرك صلاح الدين الآلة الدعائية الكبرى التي كان نورالدين قد دشنها وأقام صرحها. فكان عليه أن يتقدم إلى الناس باعتباره القائد والمخلّص. لذا اهتم بكل ما يمت إلى شخصه بصلة من منح الألقاب وصياغة التسميات والإشراف على الإعلاء من شأن صوره وأعماله بكل الطرق، مركزاً، في كل ذلك، على فتوحاته ومعاركه وانتصاراته، لدرجة أصبح العمل الجهادي مقرونا باسم صلاح الدين. فهو، في كل الحالات، جعل من قدسية الأراضي المحتلة ومن الوحدة همّه الأول، واعتماداً عليه كان يتفاوض أو ينتصر على أمراء الدول/ المدن السورية، وكان يناور ويجاهد ضد الوجود الصليبي. كانت الوحدة الإسلامية مطلباً استراتيجيا لاسترداد مصادر المقدس. وهذه مبادئ، كما مرّ معنا، من وضع نورالدين زنكي، غير أن شخصية صلاح الدين، والمعطيات الجديدة التي أفرزتها تحولات المنطقة سمحت له بإعطاء هذه المبادئ زخماً خاصاً وتسويغاً إيديولوجيا ذا مقاصد تعبوية كبيرة.

عودة الوعي الإسلامي بالذات، في زمن صلاح الدين، انطلقت من مرجعية سنية أورثذوكسية واضحة، داخل عالم فسيفسائي، مذهبيا وسياسيا. "جاهد" صلاح الدين على الصعيد الإيديولوجي لتوحيد "النظرة" الإسلامية إلى الذات وإلى الآخر. ومن أجل ذلك اهتم بالاقتصاد والاجتماع والتربية. وضع البناء العسكري المناسب، وعزّز المؤسسات المدنية والتعليمية. وقدم نفسه باعتباره النموذج والمثال. في سلوكه الشخصي، في ورعه وتقشفه، وفي جعله الدين المصدر والمرشد والمنار. وفي دمجه لعدد كبير من الفقهاء والعلماء والرجوع

---

(31) يوسف سامي اليوسف، حطين، نفس المعطيات السابقة، ص 84.

إليهم عندما تقتضي حاجة "الآلة الدعائية" إليهم. وصلاح الدين ـ وقبله نورالدين ـ في هذا الموضوع بالذات توفق في خلق دينامية حقيقية بين المعرفة والسلطة قصد بناء نظام يتخذ من الجهاد والتحرير شعارات له. لهذا السبب شيد مدارس ومساجد وأمّن مصادر تمويل لأئمة المساجد والعلماء.. إلخ. كما أقام جهازاً قضائياً ـ "دار العدل" ـ يطبق من خلاله التشريعات الإسلامية(32)، وخاض مواجهة صارمة ضد البدع والحركة الشعوبية وخصوصاً طائفة "الحشاشين"(33). وشجع حركة التديّن والمحافظة على المدن المقدسة وألغى الضرائب المفروضة على الحجاج وضمن لهم الأمن(34).

وأما الوسائل التي اعتمد عليها في نظامه "الإعلامي" التعبوي، فهي نفس الوسائل التي جندها نورالدين قبله، أي أنه قرب إليه الشعراء، حيث تضاعف عدد الشعراء الذين نظموا قصائد للحض على الحرب المقدسة(35)، واستعمل أسلوب الرسائل التي وجهها إلى أمراء البلدان المجاورة والبعيدة،و حتى داخل المناطق التي سيطر عليها، حيث يعمل الولاة على تبليغ مضمونها إلى الناس. وأما خبر تحرير القدس، فقد حرّر عماد الدين في موضوعه، حسب بعض الباحثين، أكثر من سبعين نشرة(36) يمجد فيها انتصار صلاح الدين على الكفار، وقدرة المسلمين على استرداد الأماكن المقدسة. كما حررت كتب ونظمت مقامات للقراءة

---

(32) يوسف سامي اليوسف، حطين، نفس المعطيات السابقة، ص 86ـ87 .
ويضيف سامي اليوسف أن السلطان الأيوبي شدد على الإيطاليين "كي يجلبوا إلى مصر الأسلحة والخشب والحديد من أجل بناء الأسطول. فقد أدرك صلاح الدين أن من أهم عوامل التفوق الإفرنجي هو تفوقهم في البحر، وأن مصر لن تنتصر على الصليبيين من دون أسطول يهيمن على التجارة من جهة، ويسهم في حصار المدن الساحلية القوية، من جهة أخرى" ص 87
وقد وسع أسلوب التعامل مع الذميين على كافة المناطق التي سيطر عليها وقطع مع التقليد الفاطمي "المتسامح" مع هذه الفئة في المجتمع الإسلامي.

(33) انظر رحاب عكاوي، الحشاشون، حكام الموت.. نشأتهم وتاريخهم، دار الحرف العربي، ودار المناهل، بيروت، 1994.
Bernard Lewis, Les assassins, terrorisme et politique dans l'Islam médiéval, traduit par Annick Pelissier, Ed. Complexes, Bruxelles, 1984.

(34) Emmanuel Sivan, op.cit, P.P.98-99.

(35) Ibid, P.106.

(36) Ibid, P.106.

العمومية، ومصنفات حول الجهاد، فضلاً عن كتب تتحدث عن "فضائل بيت المقدس"، أو "فضائل القدس الشريف"... إلخ. وأقيمت الصلوات في كافة الجهات للدعوة إلى الجهاد من خلال خطب تطلب من المسلمين بذل كل ما في الجهد لإرجاع القدس إلى دار الإسلام. ولم يقتصر الأمر على ذلك، إذ جنّد مجموعة من رجال الدين في الجبهة لتشجيع المجاهدين على خوض المعركة وحثهم على الاستشهاد في سبيل الله، ومقاتلة الإفرنج لأنهم دنسوا الأماكن المقدسة، والجهاد من أجل طردهم منها والانتصار عليهم. ولهذه الغاية تمّ إدخال نداءات مشحونة دينياً ووجدانياً من قبيل: "الله أكبر"، "لا إله إلا الله" و"النصر على أعداء الله"... إلخ.

وإذا كان نورالدين قد منح لنفسه ـ ومنحه الآخرون ـ ألقاباً عديدة، فإن صلاح الدين تجاوزه في ذلك، بل إنه جعل من شخصه محور العمل الجهادي، ومركز الفاعلية الدعائية. فهو "المجاهد الأكبر"، و"مطهر البلاد الإسلامية من دنس الإفرنج"، وهو الامتداد العملي لذلك الشغف الإسلامي العارم الذي دشنته اللحظة النبوية في علاقاتها بالآخرين. وهو من أجل تحقيق مقاصده صاغ متخيلاً غنياً بالرموز والدلالات، بقدر ما يدور حول شخصه كتجسيد متقدم للواقعة الإسلامية، فإنه يحفز المسلم على الحلم والاقتناع بأن الاستشهاد أفضل وسيلة للاستمتاع بجنات الرضوان، وبأن الموت أهم بكثير من الانصراف إلى مغريات الحياة العابرة. وقد طوّر، من أجل ذلك، الرموز التي أدخلها نورالدين في تجييش الوجدان الإسلامي ضد الآخر، منها علامات الصليب ومقابلات متضادة بين المسلمين والصليبيين، إذ منح صفات "أبناء الجنة" و"المختارون" للمسلمين، وللصليبيين تسميات "أبناء النار" و"المعذبون"... إلخ.

لم يبرهن صلاح الدين في هذه التجربة التاريخية الإسلامية الجديدة في العلاقة مع المسيحية الغربية أنه "رجل إدارة وسياسة وحرب"[37] فحسب، لأنه جمع بين الالتزام المبدئي الإسلامي باستئنافه للوهج الأصلي، وبين ميكيافيلية إجرائية لافتة. إزاء التحدي الإفرنجي، بتجلياته الدينية والعسكرية والمدنية، عمل هذا القائد الإسلامي، بدهاء فريد، على استعادة الشغف النبوي واستنفار المتخيل الإسلامي

---

(37) يوسف سامي اليوسف، نفس المرجع السابق، ص 81.

الجمعي في أكثر تعبيراته فاعلية وإجرائية. ويمكن القول أن حرب الاسترداد التي نظمها صلاح الدين، وما افترضته من تعبئة وتأطير وجهاد، ولاسيما بعد معركة حطين (يوليوز 1187) واسترجاع القدس (أكتوبر 1187)، مثلت لحظة حاسمة في تطور الوعي الإسلامي بالآخر. ذلك أنه إذا كانت الجيوش الصليبية قد فاجأت المسلمين بهجومها وهمجيتها واستيلائها على بعض مدن الشام، بل واعتبروا، في البداية، أن هذه المعارك ليست سوى امتداداً للمواجهات الإسلامية ـ البيزنطية المتكررة، فإن الضعف الإسلامي الداخلي، والحرب الأهلية والاستنزاف الذاتي مهد للاختراق الصليبي، ووفر له شروط التغلغل والاستيطان على الأرض الإسلامية. وقد عبّر ذلك، في واقع الأمر، عن هشاشة عامة في الإحساس الإسلامي بالذات، مما انعكس على طرق التعامل مع الآخر، وعلى كيفية الوعي بأصوله ومكوناته ومقاصده. فالاختراق الصليبي خلخل الوهم الإسلامي بالتفوق وزعزع إحساس المسلم بذاتيته، وأما العملية الجهادية الكبرى، التي دشنها نورالدين زنكي وتوجها صلاح الدين الأيوبي، فإنها استعادت للواقعة الإسلامية وهجها، وللوعي الإسلامي بالذات شروط النهوض والتمكّن. ذلك أن التحكم في ما نعته الإفرنج "الصليب الصّلبوت" مثل في معركة حطين التعبير الأسمى عن الانتصار الإسلامي، ومنعطفا في سياق تطور الوعي الضدي بالآخر كاختلاف جذري وعدائي. وعلى الرغم من كل المساومات وأنماط التفاوض والمعاهدات التي حصلت بين المسلمين والإفرنج طيلة الفترة التي استوطن فيها الصليبيون بعض مدن الشام، فإن مصطلحات مثل "المشركين"، "الكفار" "الملحدين" "الأعداء" "أعداء الله"... إلخ شكلت ألفاظاً ضرورية في القاموس الإسلامي لتسمية الآخر. إذ لهذه المنازلة الحضارية تجذر ديني قوي، إن لم يكن يمثل الأفق الجوهري الوحيد في النظرة إلى الذات وإلى الآخر.

وإذا كان الجهاد قد أفرز الظاهرة الصليبية، من خلال عملية تثاقف عنيفة ولدت لدى المؤسسة الكنسية الغربية ضرورة تنظيم رد فعل وإعادة الاعتبار للوجود المسيحي في حوض البحر المتوسط، واستعادة "الأماكن المقدسة"، فإن التمزق الإسلامي والحرب الأهلية الاستنزافية ساعدت العملية الصليبية على التغلغل في أحشاء الفضاء الإسلامي، ولكنها ولّدت، في نفس الآن، إرادة جديدة للقوة أعطت للجهاد زخماً آخر وللوعي الإسلامي بالذات مضامين داعمة. بين الغرب اللاتيني والشرق الإسلامي جدلية متوترة ارتقت بالصراع من المجال الديني المحض ـ وهو

مجال حاسم حينئذ - إلى المجال "الحضاري" الأرحب. فالفتح الإسلامي للأندلس تمّ باسم الدين واستقر فيها واستمر باسم الحضارة. وأما الصليبيون، وعلى الرغم من اللاتكافؤ الثقافي بين الغرب اللاتيني والإسلام، فقد تمكنوا، مع ذلك، من "استنبات حيّزٍ لأوروبا الغربية في قلب الشرق العربي نفسه"[38].

وعي ضدي متبادل بالآخر في سياق خضع لمدٍّ وجزر بين الطرفين بأشكال ناذرة في التاريخ. ولم يكن الدين وحده هو الرهان الأكبر. كان المهماز ومصدر الرؤية، لكن تشابكت عوامل ذات طبيعة أنثروبولوجية أنتجتها جدلية العلاقة على الرغم من حرّاس حدود الأجساد والرموز. لقد سبق وأشرنا إلى أن الصياغة الكنسية الغربية للصور النمطية عن الإسلام، حتى ولو أنها اتكأت على المتخيل الكنسي، فإنها أفرزت، حين تغلغلها في الحس المشترك، مواقف ونظرات وأحكاما ذات طبيعة ثقافية، وشغّلت علامات ورموزاً لا علاقة لها، دائما، بالمرجعية الدينية؛ نفس الأمر ينطبق، بكيفية أخرى، على المجال العربي الإسلامي. فمن حالة النكبة والهزيمة إلى امتداد اختمار شروط النهوض الإسلامي، تفاوت الوعي بالآخر، من لحظة الصدمة وانعدام المعرفة بالآخر، إلى الإقرار العملي بالاندحار مع الاحتفاظ بوجدان رافض له، إلى إعادة بناء الواقعة الإسلامية على قاعدتي الوحدة والمقدس؛ لكن حين قرّر المسلمون تسمية الآخر أدخلوا اعتباراً "إثنيا" أكثر مما هو ديني. فتسمية "الفرنجة" أو "الإفرنج" غلبت على كل الاحتمالات، في الوقت الذي كانت علامة الصليب تطغى على المشهد الصليبي برمته في اللباس والبناء والاحتفال.

مثّل "الإفرنجي" الاخر اللاتيني، مهما كان أصله وانتماؤه، سواء كان ألمانيا أو إنجليزيا أو إيطاليا أو فرنسيا، فإن التسمية الإسلامية للآخر، في فترة المواجهة مع الصليبية، أعلت من شأن الجانب "الاثني"، حتى وإن قرنته بالكفر والشرك، فإنها لم تختزله في المعتقد الديني. صحيح أنهم استعملوا في البداية لفظة "الروم" لنعت الجيوش الصليبية، ونعتوا السلافيين بالصقالبة، لكنهم بعدما أدركوا الفارق بين البيزنطيين والصليبيين نحتوا التسمية التي اقترنت بالغرب المسيحي ابتداءاً من الاستيطان الصليبي وامتدت زمناً طويلاً بعد ذلك.

---

(38) Bernard Lewis, **Les Arabes dans l'histoire**, Ed. de la Baconnière Neuchatel, Suisse, 1958, P.150.

الآخر ومفارقات التسمية

هل شكّل العمل الجهادي الإسلامي رد فعل من "طبيعة إيديولوجية"، اتخذ من الدين قاعدته ومصدره؟ أم أن الفترة التاريخية التي تكوّن فيها وتبلور خضعت لعوامل متعددة جعلته يكتسب أبعاداً حضارية؟

أصبح من قبيل المعلوم أن للجانب الوجداني دور مهم في صنع الحضارة أو في تقويض أسسها. وإذا كان للشغف، بالمعنى العام، اقتصاد عاطفي يحفز على التحرك والنهوض واتخاذ المبادرة، فإنه قد يولّد، بالمقابل، نتائج تراجيدية ترجع على صاحبه ـ أو أصحابه ـ بالاندحار والتقهقر. تحرك العمل الجهادي التأسيسي بهدف فتح العالم وتعميم الرسالة المحمدية وتوسيع دائرة الإسلام، وانتفضت، جراء ذلك، المؤسسة الكنسية معلنة تشكيلها لإيديولوجية حربية لاسترداد ما ضاع منها من أماكن مقدسة ومواقع تواجدها في البحر المتوسط. وقد أنتجت هذه المؤسسة كل النعوت السلبية في حق الإسلام وأقامت نظاماً دعائيا متكاملا قدمت فيه كل الصور التي تجعل من الديانة الإسلامية ومن المسلمين تجليات متنوعة لمظاهر الشيطان. كان لإرادة التشويه وللانفعال دور كبير في نسج الخرافات والأساطير، وللمخيلة الشعبية كامل الحرية في تقديم ما تريد من أشعار وقصص عن إسلام لم تكن المعرفة به قد توفرت شروطها بعد. وأمّا الطرف الآخر، فقد شكلت الظاهرة الصليبية بالنسبة إليه أكبر صدمة في وجوده التاريخي والمعنوي.

لقد واجه مقاومات شتى في سياق عمليات الفتح، واندحرت جيوشه في معارك فاصلة، عملت على الحد من تمدده واختراقه لمعاقل المسيحية الغربية، لكن المشروع الصليبي تكوّن وتبلور في زمن بدأت فيه الواقعة الإسلامية تعرف

تفككا داخليا كبيراً، وتمزقاً سياسياً هيأ لرد الفعل المسيحي اللاتيني إمكانيات الاسترداد والاختراق والاستيطان.

جهاد وصليبية، وجهاد مضاد. . .إلخ، مد وجزر وأخذ ورد، عمليات تاريخية شهدها البحر الأبيض المتوسط بين الغرب المسيحي اللاتيني والإسلام، جعلت من الدين "الإبستيمي" الجوهري في النظر والتخيل والسلوك. لم يكن العامل الوحيد، ولكنه كان المسوّغ للرؤية، على اعتبار أن حركة الأفكار ما كان يمكن لها أن تقوم بدون أن تتأثر باعتبارات وجدانية وخلفيات دينية حاسمة. ومع ذلك تداخلت المستويات وتشعبت "أهداف التوسع والمتطلبات السياسية والعسكرية مع الحاجة إلى التباهي لدى الملوك والأمراء؛ رفض الآخر، همجية الهجومات الغربية، الخسارات الاقتصادية، إغراءات الغنيمة، الميل إلى إظهار الشجاعة والبطولة. . .إلخ سواء عند الرعايا أو الجنود. ألا تطابق ظاهرة من هذا النوع الطبيعة البشرية، حيث الحوافز الروحية والمادية، المثالية والمصلحة توجد في حالة تفاعل مستمر؟ "[1]. مثلّ هذا التداخل الكبير بين مستويات الوجود الإنساني في المجال المتوسطي واقعة سوسيولوجية وثقافية ميّزت العلاقات ـ المتنابذة عموماً والمتساكنة أحياناً ـ بين المسيحية الغربية والإسلام.

شكلّ العمل الجهادي القطب الجاذب للواقعة الإسلامية طيلة القرن الثاني عشر الميلادي. تفاوت زخمه من قائد إلى آخر واختلفت استراتيجيا تنفيذه، لأن دور القائد كان حاسماً، لدرجة أن التحضير المادي والمؤسسي والمعنوي للجهاد، خصوصاً على يد نورالدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي، اتخذ من شخص الأمير محور العملية برمتها. يختزل الفعل الجهادي، بكل مضامينه وأبعاده، في الزعيم. فهو "المجاهد الأكبر"، والمخلص والمحرّر للبقاع المقدسة، ومن أجل ذلك كل الوسائل ممكنة. يوظف الشعر والكتابة والدين والدبلوماسية في سبيل الهدف المرسوم من طرف الأمير. لا مجال لإعمال الفكر خارج الدائرة المحددة للاستراتيجية الجهادية. المعرفة المطلوبة هي التي تعزز السلطة الداعية للجهاد. حتى المجادلات اللاهوتية، في زمن المواجهة، لم تخرج عن القوالب والصيغ التي تأسست في القرنين الثامن والتاسع لدحض إدعاءات النصارى، بل هناك من يرى أن الخطاب الجدالي الإسلامي ضد الإفرنج يظهر أنه لم يكن، "واعيا

(1) Emmanuel Sivan, op.cit, P.205.

بمخاطبة مسيحيين لهم طقوس مختلفة"[2] أو يتمكن من اقتراح حجج جديدة في الردود العامة على النصارى أو على الإفرنج.

وأما لفظة الإفرنج التي تمّ تبنّيها، عربيا وإسلاميا، لتسمية جحافل الجيوش والفئات التي استقرت في الشام، فإنها انتقلت إلى المسلمين عن طريق البيزنطيين، و"هي تحيل على سكان إمبراطورية شارلمان، قبل أن تشمل الأوروبيين بصفة عامة"[3] أي على أوروبا القارية وعلى الجزر البريطانية.

كان للمسلمين تصور جغرافي عن أوروبا من خلال كتاب "بطليموس"، ولم يضف الجغرافيون المسلمون الأوائل شيئاً يذكر إلى ما اطلعوا عليه عن طريقه. كان "ابن خرادذبة" في أواسط القرن التاسع يقرن اسم "الإفرنج" ببعض "الدول المشركة" التي كانت تقوم بمبادلات تجارية مع الامارات الإسلامية المشرقية. غير أن المسعودي يمثل تحولا فعليا في عملية تحديد الآخر، إذ اعتبر، في كتاب "مروج الذهب" أن الإفرنج يكونون شعبا كثير العدد، شجاعاً، منظماً بشكل جيد، يعيش في مملكة واسعة وموحدة، لهم مائة وخمسون مدينة، وعاصمتهم باريزة"[4]. وقدّم المسعودي لائحة بأسماء الملوك الإفرنج من كلوفيس إلى لويس الرابع. ويذكر أنه استمد هذه المعلومات من كتاب قس قدمه للخليفة الأندلسي الحكم سنة 939م. تمكّن المسعودي من الاستفادة من نسخة منه وجدها بمصر سنة 947م[5]. وقبل القرن الحادي عشرالميلادي كانت العلاقات الدبلوماسية بين العالمين جد محدودة[6] ونادرة، حتى أن التبادل المشهور للسفارات بين شارلمان وهارون الرشيد لا يُعرف إلا من خلال مصدر إفرنجي، وحتى لو وقع ذلك فإنه لم يكن من الأهمية التي تثير فضول المؤرخين العرب. غير أنه مع الهجوم الصليبي، وطيلة أكثر من قرنين، اضطر المسلمون إلى الاحتكاك بالعالم الإفرنجي، على صعيد المعارك والتفاوض والتبادل التجاري والدبلوماسي، بل وحتى على مستوى التحالفات التي كانت تعقد بين هذه الأمارة أو تلك ضد مطامح هذا الأمير أو ذاك.

---

(2) Ibid, P.206.

(3) Bernard Lewis, IFRANDJ, Encyclopédie de l'Islam, TIII, P1070.

(4) Ibid, P.1070.

(5) Ibid, P.1070.

(6) هناك استثناءات قليلة كسفارية ابن فضلان إلى بلاد البلغار سنة 921م. الذي ذهب إلى هذه البلاد بطلب من ملكها لتطوير معرفة سكانها بالدين الإسلامي، وتقديم الخبرة العربية الإسلامية لقادتها.

وأصبحت معرفة الإفرنج ضرورة عملية تقتضيها شروط المواجهة أو التعايش. ويلاحظ الباحثون أنه على الرغم من الصدمة الكبرى التي أحدثها الاختراق الصليبي للجغرافيا العربية، فإن المسلمين لم يعيروا أهمية كبرى لهذا الواقع الجديد. إذ ركز المؤرخون المسلمون على "النشاط العسكري، وبصورة أقل، على الجانب السياسي للصليبيين الذين سموهم بالإفرنج، غير أنهم، مع ذلك، أظهروا اهتماماً قليلاً بالشؤون الداخلية للدول الصليبية، وعناية أقل بالفروق الموجودة بين الوحدات القومية أو أصولهم المختلفة أو حتى مبررات وجودهم على الأراضي الإسلامية"(7). نجد انطباعات هنا وهناك لدى بعض المؤرخين والكتاب، غير أن "المساهمة الأهم في سياق تطور المعرفة الإسلامية بأوروبا جاءت من الغرب الإسلامي وليس من الشرق. مؤلفون إسبان وصقليون وشمال إفريقيون مثل أبو عبيد البكري، الإدريسي، ابن سعيد . . . هم الذين وفروا معلومات جغرافية أكثر دقة، وهي التي ستشكل أساس أغلب الروايات المشرقية اللاحقة بالعربية"(8)، بل إن مؤرخا كبيراً في حجم ابن خلدون لم يهتم إلا قليلاً بشؤون أوروبا المسيحية، كما سنرى فيما بعد.

وخلاصة القول أنه على الرغم من المواجهة التاريخية الكبرى التي امتدت طيلة أكثر من قرنين بين الإسلام والغرب اللاتيني على الأرض العربية، ومن الأسفار والأخبار والروايات التي نسجها المسلمون عن الشعوب والحضارات المختلفة، فإنهم، مع ذلك، لم يصوغوا تصوراً محدّداً عن الظاهرة الإفرنجية. هناك نعوت من قبيل الكفار والمشركين، و"أصحاب الصليب"، و"عباد الصليب" . . .إلخ، وقاموس غني بالشتم والسباب واللعنة، وذلك ما يدخل في سياق النظام الدعائي للانتقاص من الآخر، لكن أن نعثر على صور واضحة يمكن تحديد مضمونها وأبعادها فذلك ما يجد الباحث فيه صعوبة كبرى. هل يمكن أن يستخلص المرء بأن الكتابات الإسلامية الوسيطة عن الغرب اللاتيني وعن الإفرنج لا تسعف على تكوين نظرة محددة المعالم عنهما؟ ممكن. غير أن ما يتفق عليه أغلب الباحثين هو كون المسلمين تعاملوا، في الفترة الصليبية، مع الآخر ببعض اللامبالاة. فبعد صدمة الهجوم وفجيعة الإقرار بالهزيمة، وبعد وقت طويل، ركز المسلمون، سلطا

(7) Ibid, P.1071.
aussi, Bernard Lewis, **Les Arabes dans l'histoire**, op.cit, P.150.

(8) **Encyclopédie de l'Islam**, op.cit, P.1071.

ونخبا، على الجوانب العسكرية والمدنية الداعمة للجهاد أكثرمما حركهم الفضول لمعرفة الآخر، والوقوف عند نمط حياته وعلاقاته الاجتماعية والاقتراب من عاداته ومواقفه، من العالم والإنسان. . .إلخ. لقد ذهب البعض إلى اعتبار أن المسلمين كونوا عن عقائد وطقوس المسيحية "صورة مشوّهة وكأن الأمر يتعلق بقناع كرنفال"[9]. وأما التأريخ العربي للوقائع الصليبية الإسلامية، فضلاً عن كونه مرتبطا بالأنظمة وبمقاصد الأمراء، فإنه "يتأرجح بين نزعة براجماتية وعلم كلام ميكانيكي"[10]. أي أنه بقدر ما يجد الباحث في النظرة المسيحية الغربية للإسلام نصوصاً ووثائق ورسوماً وأغانٍ تتناول صور المسلم، ولو من منطلق انتقاصي، تشويهي دعائي، فإنه، في المقابل، لا يعثر على نصوص عربية إسلامية تسعفه على تكوين صور واضحة المعالم عن الآخر. لا شك أن مواقف متعددة من الغير تبرز من خلال الاشتغال على الذات، أو بالأحرى عودة الوعي الإسلامي بالذات، وفي سيرورة المد والجزر، تستحضر الآخر بأشكال لا تنم، دائماً، عن اقتراب فعلي لأصله وهويته ولغته. . .إلخ. من هنا يأتي الالتباس الحاصل في التسمية العربية الإسلامية للرومي والإفرنجي.

ولما كان الإسلام قد حدد صورة ووضعا للاختلاف الديني داخل الجماعة العربية الإسلامية، ومنح للذمي حقوقاً وفرض عليه واجبات، ثم اختلف أسلوب التعامل معه من خليفة إلى آخر ومن ظرفية تاريخية إلى أخرى، حسب المزاج أو مضاعفات الصراع مع الآخر أو المصلحة. وخضع الموقف من الذمي لتقلبات العلاقات المتنافرة أو المتساكنة مع المسيحية الغربية، فإن النظرة الإسلامية إلى الغير انعكست على عملية فهم العلاقة بين الداخل والخارج، أي بين "أهل الكتاب" وبين "الإفرنج" أو "الروم".

وعلى الرغم من أن بعض "الأرمن" تعاون مع الصليبيين في حملتهم الأولى وساعدوهم على الاستيلاء على بعض المدن، فإن الهمجية التي تعامل بها الإفرنج مع الكنائس البيزنطية والمسيحيين الشرقيين ولّدت لدى نصارى الشرق شعوراً بالحذر، حتى ولو ادعت جحافل الصليبيين أنها أتت لتخليصهم من "الاضطهاد" الإسلامي. ويتفق أغلب الباحثين على أن تصرف النصارى العرب لم يختلف كثيراً

(9) Fransesco Gabrieli, Chroniques arabes des croisades, op.cit, P.17.
(10) Ibid, P.17.

عن تعامل المسلمين مع الوجود الصليبي، وقد "تعاون بعضهم مع الصليبيين كما تعاون مسلمون، وقاومت أكثريتهم الدويلات الصليبية وجيوشها، وخاصة خلال حروب الاستعادة، بعد أن اتضحت أهداف الصليبيين كغزاة أجانب جاؤوا للاحتلال والنهب والتدمير"[11]. بل إن الصليبيين "اعتبروا الغالبية العظمى من الأهالي، حتى المسيحيين أنفسهم، مثل الهراطقة لا يستحقون الاهتمام، ولم يتورعوا عن نهب كنائسهم"[12]. لذلك التزموا الحذر في تعاملهم مع النصارى والمسلمين على حد سواء. إلا أن منطق الحرب والصراع بين الفكرة الصليبية، بكل ما تحمل من أبعاد ومقاصد، وبين الواقعة الإسلامية، بكل ما تفترضه من شغف وجهاد، فرض ـ أي المنطق ـ ذاته على واقع العلاقات الإسلامية النصرانية. فالتعبئة الإسلامية القوية من أجل الجهاد ولدت لدى عامة الناس خلطاً في إدراكهم للمسيحيين، ولم يعودوا يميزون بين ما تمثله المؤسسة الكنسية الغربية وبين الكنائس الشرقية، ولا يعرفون الخلافات والنزاعات الحاصلة بين طوائفها ونزعاتها. المهم أنهم كانوا "يسمعون أن الصليبيين يريدون إبادة المسلمين (ويرون ذلك بأم أعينهم) وأنهم يسعون لاحتلال أرضهم وتهديم مساجدهم تحت مزاعم استعادة القبر المقدس. وقد لاحظوا أن بعض الفئات المسيحية هادنت الصليبيين أو تعاونت معهم، فسجلوا ذلك نصرة مذهبية للصليبيين"[13]. هل جعلت هذه الوقائع "الحكام والناس ينظرون إلى الطوائف المسيحية كافة نظرة ملؤها الشك والريبة في جميع أرجاء العالم الإسلامي"[14].

فالاندفاعة الجهادية القوية مع نورالدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي والانخراط العملي والوجداني للناس فيها، صفوة وعامة، تمثل عرضاً من أعراض رفض الآخر، سواء في وجوده الصليبي المحتل أو في تعبيره الذمي الداخلي[15].

---

(11) حسين العودات، **العرب النصارى، عرض تاريخي**، نفس المعطيات السابقة، ص 140ـ 141.

(12) Claude Cahen, **Orient et Occident au temps des croisades**, op.cit, P.167. Aussi, Amin Maalouf, **Les croisades vues par les Arabes**, op.cit, P.18.

(13) حسين العودات، نفس المرجع، ص 142ـ 143.

(14) نفس المرجع، ص 145.

(15) يسجل رضوان السيد أن الموقف من الذمي ترجم أحياناً إلى أحداث عنف لأسباب مختلفة "مرات بسبب هياج العامة لما تعتبره استفزازاً، ومرة بسبب طمع هذا الأمير أو ذاك بأموالٍ من أموال أثرياء المسيحيين أو اليهود. وكانت السلطات تتدخل في العادة لإيقاف الاضطراب بعد

فالجهاد ضد الكفار والأعداء يعكس حالة وجدانية وفكرية جارفة تساوقت مع نوع من التبرم من المسيحيين. وحين تتولّد عن هذه الحالة مواقف متعصبة فإن التحكم في الأمر يغدو معقداً سيما إذا اكتسب صفة الاستمرارية في الزمان والوجدان. من هنا يلاحظ رضوان السيد أن "علاقات المسيحيين بالمسلمين ساءت في فترة الحروب الصليبية ثم لم تتحسن كثيراً بعد ذلك"[16]، أي أن الاختراق الصليبي خلق ظروفا جد محرجة للنصارى العرب، وزعزت كثيراً من قناعات بعض فئاتهم، إذ ولّد لديهم ازدواجية الاختيار بين مناصرة بني ملتهم أو الدفاع عن الجماعة القومية، و"يبدو أن المسيحيين العرب في معظمهم اختاروا الحل الثاني"، إذ كان "المسعى الصليبي وبالاً على المسيحية العربية، من حيث ظن أو صوّر أنه دفاع عنهم"[17].

ومع ذلك فإن الاندفاعة الجهادية الإسلامية طيلة القرن الثاني عشر لم تكن لها مضاعفات سيئة على وضعية الأقليات الدينية في المجتمع الإسلامي، إذ يلاحظ المؤرخون أنه إذا استثنينا بعض المظاهر السلبية الطفيفة التي وقعت إبان حصار أنطاكية (1098) وحلب (1124)، فإن سياسة كل من نورالدين وصلاح الدين إزاء "أهل الذمة" لا تندرج في سياق التمييز والفصل بقدر ما تدخل ضمن عملية الالتزام بقواعد الشريعة التي عملوا، بقوة وذكاء، كل بطريقته، على احترامها في إعادة بناء الذاتية العربية الإسلامية. وهكذا فإن "حدود الموقف الكلاسيكي للإسلام من الأقليات لم يتم تجاوزها : تأمين الحياة والممتلكات وحرية ممارسة الشعائر. . ."[18]. في حين أن العهد الأيوبي شهد خلطاً هائلا بين الانتماء الديني للنصارى العرب وهويتهم القومية. و"لأسباب غامضة" برزت مظاهر من الحذر والاحتياط من "أهل الذمة" في مصر وسوريا. خصوصاً من الأقباط، بسبب تواطؤ مزعوم مع الصليبيين. تجلى ذلك من خلال مظاهرات شعبية ضد المسيحيين" في

أن تكون بعض الكنائس قد أحرقت، وبعض المساكن قد دمّرت، وبعض الأرواح من الطرفين قد أزهقت. . ويمكن تمييز ثلاث فترات لقي أثناءها "أهل الذمة" عنتاً شديداً : خلافة المتوكل العباسي (232ـ 247هـ) ببغداد، وخلافة الحاكم بأمر الله (386ـ411هـ) بمصر، وسلطنة الناصر محمد بن قلاوون الثانية. . " في، الفكر الإسلامية والحرية الدينية" مجلة الاجتهاد، العدد 30، 1996، ص 38.

(16) نفس المرجع، ص 38.

(17) حسين العودات، نفس المرجع السابق، ص 146.

(18) Emmanuel Sivan, op.cit, P.180.

1219 إبان حصار دمياط من طرف الحملة الصليبية الخامسة، وفي 1242 بالفسطاط عند سماع خبر هجوم الفرسان الإفرنج على جنوب بيت لحم؛ وأخيراً في 1250 بدمشق. . . تعبيراً عن الفرح بانتصار الإسلام"[19].

غير أن المنعطف الكبير الذي شوّش، في العمق، على العلاقات بين العرب المسلمين والمسيحيين، تمثل في الغزو المغولي للعالم العربي، والسند الذي منحه بعض النصارى العرب للمغول ما بين سنتي 1258 و1260. بل إنهم حين اطمأنوا إلى حماية المغول عبّروا عن مواقف احتقارية من المسلمين، وأصدروا أحكاماً عدوانية اتجاههم. هل كان الأمر يتعلق بكبت تراكم مع الزمن وجد في تدخلات القوى الخارجية مناسبة لتفجير بعض حمولاته؟ ممكن. إلا أن الطرف الإسلامي لم يغفر لفئات نصرانية عربية دعمها للاجتياح المغولي ولا نسي الإهانة التي ترتبت عن ذلك. وكانت تظاهرات دمشق بعد معركة "عين جالوت" تعبيراً عن الربط الإسلامي، في حينه، بين بعض الفئات الذمية والمغول، أي بين بعض النصارى والأعداء الخارجيين.

لن ندخل في تفاصيل الفروق بين هذا الأمير أو ذاك، أو تسامح هذا الحاكم وظلم الآخر في موضوع التعامل مع "أهل الذمة" ضمن الصراع التاريخي والحضاري مع الصليبيين أو المغول، فذلك ما قام به باحثون آخرون[20]. لأن المهم عندنا، هو الزخم الذي اتخذته التعبئة الجهادية وتأثيره على النظرة العربية الإسلامية إلى الآخر. فشراسة المواجهة وتحولات الأداء العسكري والسياسي والنزوعات المختلفة، لدى السلط السياسية، إلى إعادة الاعتبار للواقعة الإسلامية، كل ذلك جعل الموقف من الآخر يتبدل حسب الزمان والمكان، ونوع النظام الدعائي الذي يتبعه هذا الحاكم أو ذاك[21].

وعلى الرغم من الحمولة الإثنية التي تتخذها تسمية الإفرنج التي اختارها المسلمون لنعت الآخرين الآتين من شمال غرب المتوسط، مهما كانت جنسياتهم،

---

(19) Ibid, P.180.181.

(20) Fransesco Gabreilli, **Chroniques arabes**...op.cit, P.P 280-281.

(21) Emmanuel Sivan, op.cit, P.P 180-181-182.

أيضاً، رضوان السيد، الفكر الإسلامي والحريات الدينية، نفس المرجع السابق، ص 38-39-40.

Claude Cahen, **Orient et Occident au temps des Croisades**, op.cit, P.P 81, 82, 83.

فإن العامل الديني احتفظ بحيوية قوية كلما تعلق الأمر باستئناف "الشغف النبوي" والانخراط في عملية جهادية، سيما حين تتخذ السلطة من المرجعية السنية قاعدة انطلاقها ومصدر توجهها. فالدولة في الفهم الإسلامي التجريدي، ولو اتخذت مضامين مختلفة، تبقى هي "دولة العقيدة" أو "دولة الفكرة" التي تميز العالم بين ما هو "دار الإسلام" و"دار الكفر أو الحرب"، قصد إعادة اللحمة للجماعة وإعطاء الأولوية للوحدة. لهذا السبب لم تكن الحرية مبدءاً حاسماً في التعامل مع الآخر، ذمياً أو إفرنجيا، وإنما اعتبار توازن الجماعة والمصالح الضامنة للوحدة والاستمرار. فالعلاقة بين الذات والآخر، في نظر رضوان السيد؛ "هي علاقة ذات خطٍّ واحد وليست علاقة الخطوط المتشابكة. وعنوان العلاقة ليس الحرية أو الاقتناع الفردي بل الجماعة ومصالحها ودورها تجاه ذاتها ووجودها ومستقبلها وبالتالي تجاه العالم. وقد كانت هناك حريات للآخر وتجاهه، وحريات أو رحابة داخل الجماعة أو الأمة. لكن العنوان ما كان الحرية وما كانت هي المقصودة. كان المقصود استيعاب الآخر أو احتواءه من أجل الدور والإستمرار"[22].

لاشك أن الحملات الصليبية المتعاقبة على الوجود العربي الإسلامي زعزعت الاطمئنان الإسلامي إلى الذات وخلخلت النظرة إلى الآخر. لم يعد النصراني ذميا فقط، له حقوق وعليه واجبات ضمن الجماعة وفي إطار "دار الإسلام"، لأن قوة أخرى اجتاحت مقومات هذه الدار وهددت كيانها في أكثر المناطق جاذبية ورمزية. وفي سياق جدلية الأخذ والرد، تعرف المسلمون على شعوب مختلفة. فكانت التسمية تعكس رهان معرفة الآخر، فهو تارة رومي، أو من الصقالبة أو من الإفرنج، وفي غالب الأحوال، فإنه يمثل ذلك الاختلاف الذي لم يكن الدين، وحده، كافٍ للإحاطة به، وإنما فرضت حقائق التاريخ معطيات من طبيعة ثقافية وحضارية على التواصل، المتوتر عموماً أو المتساكن أحياناً، بين الإسلام والغرب اللاتيني.

والمثير للانتباه هو أنه إذا كان نظام الدعاية الصليبي قد استمد مقوماته من صور نمطية تتغيا التشويه والتحريف، مستنداً في ذلك إلى معرفة ناقصة بالآخر، فإن منطق الصراع ومقتضيات الاحتكاك والاتصال أدت ببعض الرهبان المسيحيين إلى التعبير عن إرادة خاصة للمعرفة. فبطرس الناسك رئيس "دير كلوني "لم

---

(22) رضوان السيد، نفس المرجع السابق، ص 50.

تقتصر زيارته لإسبانيا سنة 1141 على معالجة قضايا ذات طبيعة تنظيمية، وإنما شغله مشكل أكبر من ذلك، إذ "انتبه إلى الجهل الذي كانت تعيشه أوروبا بمذهب المسلمين"[23]. وانتهى إلى الاقتناع بأن تخليص المسلمين من "أوهامهم الدينية" يفترض اتباع وسائل أخرى غير الحرب. هكذا اهتم بضرورة ترجمة القرآن وبعض النصوص العربية الأخرى للاطلاع مباشرة على التعاليم الإسلامية في مصادرها. وهو ما شكل النواة الأولى لما سيسمى، فيما بعد، بالاستشراق. في مقابل ذلك لم يرتق الفضول الإسلامي إلى مستوى جعل الآخر موضوعاً للتفكير والدراسة. نعثر على مذكرات، وكتابات تاريخية، غالباً ما تطغى عليها الاعتبارات الإيديولوجية، ورحلات وكتابات جغرافيين، ونصوص أدبية ومشاهدات سفراء.. .إلخ لكن الشعور بالانتماء إلى الإسلام، بوصفه مصدراً مطلقا، والإحساس بالتفوق الحضاري إزاء الآخر الغربي، جعل المسلمين، على ما يبدو، يكتفون بالوصف والرصد والمشاهدة "الانترويولوجية" أكثر مما كانت تحركهم إرادة حقيقية لمعرفة الأجنبي والغريب الآتي من شمال غرب المتوسط.

لم يكن المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط مع ذلك منغلقا على الأفكار والمذاهب والتجارب. إذ شهد أكبر عملية تثاقف بفضل الترجمة والتفاعل الفكري الذي حصل له مع حضارات وشعوب احتك بها أو أدخلها في نسيجه الثقافي العام. كما أن الاختراق الصليبي، وما تلاه من استيطان ومصادمات، وما ترتب عنه من تناسل وتوالد طيلة قرنين من الزمان، أنشأ حقائق اجتماعية واقتصادية وثقافية على الأرض. لقد حصلت تحالفات واتفاقات ومعاهدات شتى بين الصليبيين والمسلمين. وتواطأ البعض ضد الآخر، بسبب التمزق السياسي والحسابات الشخصية، سواء بين المسلمين أو بين الصليبيين أنفسهم. لدرجة شكل الشرق الإسلامي مشهداً فسيفسائيا من الناحية السياسية والعقائدية. غير أن ذلك لم يمنع التبادل من الوقوع. تجاريا وثقافيا. ولم يكن شعار "الدفاع عن قبر المسيح" أو "الله أكبر" وحده كلمة الأمر وقاعدة التعامل. ذلك أن الإسلام، كما يرى كلود كاهين، الذي انبعث داخل وسط تجاري، أو على الأقل داخل نمط خاص من التجارة، لم يكن "يحمل للتجارة نفس الحذر الديني مثل المسيحية، أو نفس الاستخفاف المتعالي للزرادشتيين من مجمل الأشغال الغريبة عن المحاربين

(23) G.C. ANAWATI, Islam et christianisme : La rencontre de deux cultures en Occident au Moyen-Age, MIDEO, N°20, 1991, P.248.

والكتاب"[24]. فالطبيعة التثاقفية المنفتحة للإسلام جعلته يدمج تجارب إنسانية وثقافية متعددة، ودخوله البحر المتوسط، من خلال الزخم الجهادي الأول، لم يقتصر على الفتوحات الجغرافية أو الدينية، وإنما واكبته حركة تجارية لها منطق غير ذلك الذي يوجه الفعل الجهادي بالضرورة. "فالوقائع الاقتصادية والاجتماعية تضع المرء أمام مشاكل استباقية أكثر تعقيداً، لأن الاقتصاد يتبع لعوامل يكون لبعضها ـ وعلى رأسها عوامل الجغرافيا ـ طابع الديمومة، ومستقلة تماماً عن وقائع الثقافة، كيفما كانت التفاعلات التي تقيمها التطورات فيما بعد"[25].

لذلك فإن وجود متخيل صليبي عدائي للإسلام، بل وممارسات متوحشة في غاية العنف والبربرية، لم يمنع الجماعات الإفرنجية طيلة قرنين من نسج علاقات مع المحيط العربي الإسلامي. فالأجيال التي ازدادت وترعرعت على الأرض العربية، أرغمتها شروط العيش على التبادل والاحتكاك بالآخر. نفس الأمر بالنسبة للمسلمين. مما فرض على الطرفين وضع أنظمة لحل المنازعات، إذ "نشأت كثير من المشكلات السياسية والاقتصادية الخاصة بالمناطق المتنازع عليها ومناطق الحدود، لذا كان من الضروري قيام تنظيم جديد يكفل حل تلك المشكلات، وهو ما اصطلح على تسميته بـ "نظام بلاد المناصفات"[26]. خضعت بعض المناطق "لإدارة إسلامية إفرنجية مشتركة، هذه الإدارة يرأسها نائبان أحدهما يمثل سلطان المسلمين والآخر يمثل الحاكم أو الأميرالإفرنجي الذي وافق على عقد المعاهدة الخاصة بذلك النظام وكان يتم النص في المعاهدة على ألا ينفرد أحد منهما بشيء بل باتفاقٍ من الجهتين"[27] ووضعا من أجل ذلك مرجعيات وبنوذ يتم بموجبها تطبيق "الشريعة الإسلامية إن كان الشخص مسلماً، ويطبق القانون الفرنجي إن كان الشخص فرنجيا"[28].

---

(24) Claude Cahen, **Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale**, Ed. Institut français de Damas, Damas, 1977,P. 187.

(25) Ibid, P.171.

(26) خالد محمد عزب، العلاقات الاقتصادية بين العالم الإسلامي والغرب : رؤية تاريخية، الاجتهاد، العدد 33، 1996، ص 75.

(27) نفس المرجع السابق، ص 75ـ76.

(28) نفس المرجع، ص 76.

انظر أيضاً حاتم عبد الرحمن الطحاوي، الصليبيون في بلاد الشام، صفحات من النشاط الاقتصادي، الاجتهاد، العدد 33، 1996.

كثافة التبادل والمتاجرة بين المسلمين والإفرنج زمن الاستيطان الصليبي أثارت انتباه "ابن جبير" وهو يترحّل بين الإمارات والجهاد في المشرق العربي، ملاحظاً أن "اختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكة كذلك. وتجار النصارى أيضا لا يُمنع أحد منهم ولا يُعترض. وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم، وهي من الآمنة (= الأمن والاطمئنان) على غاية. وتجار النصارى أيضاً يؤدون في بلاد المسلمين على سلعهم، والاتفاق بينهم والاعتدال في جميع الأحوال. وأهل الحرب مشتغلون بحربهم، والناس في عافية، والدنيا لمن غلب"[29]. لا مجال للتمييز بين الأزمنة. تحصل التجارة على الرغم من المواجهات والحروب. وكأن التبادل المادي لا علاقة له بالصراع على الأمكنة والرموز. لميزان القوى القول الفصل. كما يجوز توظيف الاقتصاد في المجهود الحربي لاسترداد المواقع، لكن الواقع العملي فرض على كل الأطراف سلوكاً "براجماتيا" جعل من تبادل الخيرات والسلع مسألة لا تخضع للاعتبارات الايديولوجية أو الدينية بالضرورة.

ومع أن الصليبيين دخلوا الأرض العربية كغزاة، فإنهم لم يسلموا من تأثير المسلمين على كثير من مظاهر حياتهم. وهذا التأثير لم يقتصر على ما جرى من تبادل داخل الفضاء الشامي أو المشرقي؛ بل امتد إلى بعض مناطق الغرب اللاتيني، فضلا عن التثاقف الأكيد الذي حصل بين ضفتي المتوسط بفضل الحالة الحضارية للغرب الإسلامي. في سياق من الحذر والحيطة واليقظة، والمد والجزر، والتحرير والاستيلاء، والموت والحياة، حصل تفاعل ثقافي قلّ نظيره. واستفادة الصليبيين من التمزق السياسي الإسلامي لا ترقى إلى مدى استفادتهم من العطاء الحضاري العربي الإسلامي. وقد سجّل الباحثون أشكالاً لا حصر لها من الاقتباس والأخذ عن الحياة الإسلامية وأنماط ترتيب شؤون الفضاء الداخلي والخارجي. هكذا تأثر الإفرنج بنظام اللباس الإسلامي وأشكال التزيين، وأنواع الطبخ، واقتبسوا طرائق تقنية وعملية مثل الطاحون الهوائي والدواليب المائية وأنواع التواصل البريدي، كما استفادوا من الكيفيات التي يسلكها المسلمون في تنظيم

---

(29) ابن جبير، رحلة ابن جبير، دار صادر، بيروت، 1980، ص 260.
فيما يتعلق بأنواع التجارات والبضائع الرائجة بين القرنين العاشر والثاني عشر، انظر نقولا زيادة، تجارة بلاد الشام الخارجية في العصر السلجوقي، الاجتهاد، عدد 34-35-1997.

الأراضي الزراعية والبساتين، والعمارة... إلخ. وأما الاقتباس اللغوي فقد أدمجت اللغات الأوروبية مآت من الألفاظ والكلمات العربية في قواميسها. وهو ما يمثل معياراً يصعب الطعن في قوته على مستويات التحضر والرقي الذي كانت عليه الحضارة العربية الإسلامية وقتئذ.

خلقت الظاهرة الصليبية والاندفاعة الجهادية دينامية خاصة على صعيد العلاقة بين الإسلام والغرب اللاتيني. تداخل فيها المستوى الديني بالحالة الوجدانية، وتشابكت اعتبارات الثقافة وحسابات الاستراتيجيا. لقد مثّل الهجوم الصليبي أكبر صدمة تلقاها الإسلام منذ دخوله إلى مسرح العالم في القرن السابع. وعلى الرغم من التبعئة الجهادية التي نظمها المسلمون، وتحرير الأراضي الشامية من الوجود الصليبي، فإنه يمكن إدراج الظاهرة الصليبية ضمن الضغوط الموضوعية للتاريخ البنيوي، ورضة عميقة أحدثت جروحاً غائرة في الوجدان العربي الإسلامي العام، وأنتجت صوراً ومواقف عن الغرب المسيحي مازالت تعتمل، بأشكال مختلفة، داخل المتخيل الجمعي.

أعطت حركة الجهاد للواقعة الإسلامية أبعاداً جديدة في القرنين الثاني والثالث عشر، مهما كانت الانتماءات الإثنية للزعامات الإسلامية. ومع أن العنصر العربي لم تعد له مواقع طليعية في هذه الحركة، إلا أن إرادة القوة الإسلامية التي لفظت الوجود الصليبي من الجغرافيا العربية الإسلامية، هي التي منحت للذاتية الإسلامية إمكانيات تجددها، ووفرت لها بعض شروط النهوض والإحساس الحضاري بالذات. وأصبح الجهاد مهمازاً يستفز الوعي بمقومات الهوية وعملية متراكبة المستويات للتعامل مع الآخر، سواء بواسطة التسمية أو النظرة أو الحكم. فأصحاب الصليب يمثلون، في التصور العربي الإسلامي، الاختلاف الجذري في كل أصعدته، الإثنية والدينية والثقافية.

****

******

***

الباب الثالث

معرفة الآخر : حدود والتباسات

الفضاء، الآخر والغرابة

لعل أبرز المفارقات في جدلية العلاقة بين الإسلام والمسيحية الأوروبية تتمثل في كون هذه الأخيرة تمكنت من صياغة نظام من الصور النمطية، ومن تكوين وجدان جمعي يتخد من الإسلام، في تعبيراته المتخيلة، هاجساً دينياً وهما استراتيجياً، وآخراً يكثف كل مظاهر الغيرية. تطلب ذلك وقتاً طويلاً، من جهل تام بالإسلام، نتيجة انعدام المعرفة و"ضيق الأفق"[1] والدوغمائية الاعتقادية، إلى الاطلاع التدريجي والاقتراب من المصادر والترجمة واتضاح الرؤيا. لم ينسحب التعالي والانتقاص من هذا المسار، لكن النظام تعزز بفضول أكبر وتحصّن بنصوص جعلته أكثر رسوخاً في اللاوعي وتأثيراً على السلوك. في حين أن الطرف الإسلامي، استطاع تكوين صور هنا وهناك، عن هذه الحضارة أو تلك، بل وصاغ تصورات غنية، من حيث معلوماتها ومعطياتها وحمولاتها عن تجارب حضارية مختلفة، مثل الهند والصين والزنج والفرس واليونان. . .إلخ، لكن بقي الغرب المسيحي منفلتا، في وجوده وغيريته، لحركية الوعي العربية الإسلامية بالآخر. لقد أوجد له تسمية طغى عليها الاعتبار الإثني، لكنها لم ترق، كأغلب التسميات، إلى توفير شروط للإحاطة بهوية الآخر. نجد عناصر هنا، ومعالم مشتتة هناك، إلا أن نظرة متكاملة تتخد من الغرب المسيحي اللاتيني موضوعاً للتأمل والتفكير والدراسة، فذلك ما يصعب إدعاء العثور عليه في هذه المرحلة من البحث.

---

(1) ريتشارد سوذرن، **صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى**، ترجمة وتقديم رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، 184، ص 50

1 ـ الإسلام بين العالم والعالمية

ماهو سر هذه المفارقة؟ هل يتعلق الأمر بقصور في النظرة أم بخصاص في الفضول المعرفي؟ إذا كان لهذا السؤال من مسوّغ، لماذا اجتهد المسلمون في تقديم أعمال شبه "استشراقية" عن الهند والصين[2].. إلخ. وتعلموا لغاتهم واطلعوا على ثقافاتهم، ولم يصدر عنهم نفس الفضول تجاه الغرب اللاتيني؟ هل للمسألة اعتبارات دينية أم أن إرادة القوة الإسلامية لم تقترن، بما فيه الكفاية، بإرادة للمعرفة تجعل من الغرب قضية فكرية فضلاً عن كونه نقيضاً استراتيجيا؟

قد تتضمن هذه الأسئلة بعض عناصر أجوبتها، لكنه يصعب الركون إلى القول بأن الآخر يتحدد من خلال إقامة وعي بمرتكزات وتفاصيل الهوية، أو بأن الاختلاف ينتظم ضمن فهم متفتح للوحدة. لقد رأينا كيف عمل المشروع الصليبي على صياغة آخره بفضل إعادة بناء للفكرة المسيحية، وكيف خلخل الوجود العربي الإسلامي المطمئن إلى تفوقه، وزعزع ثقته في ذاته من خلال عملية استيطانية استغرقت أكثر من قرنين. بعد فترة المفاجأة والإقرار بالنكبة، بفعل التمزق الداخلي والاختراق الخارجي، انخرطت الجماعة الإسلامية في مشروع إعادة تحصين الذات بواسطة إقامة أطر مؤسسية و"إيديولوجية" جعلت من مبدئي الوحدة واستعادة المقدس بمثابة كلمات الأمر للدخول في عمل جهادي ضد اختلالات الذات، ولاستئناف "الشغف النبوي" ضد الكفر وإرادة القوة الإفرنجية الغازية.

حصل هذا في زمن أصبح للإسلام بعداً عالميا، وحالة حضارية لا يمكن الاستغناء عنها، حتى ولو تمّ الاصطدام معها والعمل على تقليص امتدادها وإشعاعها. افترض دخول الإسلام إلى العالم انشغالاً لافتاً بالتاريخ والجغرافيا. استلزم منطق الفتح الاهتمام بالفضاء المفتوح كشرط لترتيب شؤون السيادة، وصار "وصف الأقاليم والعناية بها جزءاً من أخبار الفتوح والمغازي والتنظيم. ثم جاء الاهتمام بدور المنطقة من حيث ثروتها ومقدرتها على دفع الضرائب. وهنا نجد أول استقلال لما يصحّ أن يسمّى الجغرافية الإدارية أو السياسية عن الفتوح

---

(2) علي أومليل، في شرعية الاختلاف، نفس المعطيات السابقة، من الصفحة 30 إلى الصفحة 40. أيضاً، عزيز العظمة، العرب والبرابرة، المسلمون والحضارات الأخرى، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، قبرص، 1991، ص13.

والمغازي"[3]، وشكلت أدبيات "المسالك والممالك" أدوات إجرائية، لتسهيل شؤون تنظيم السلطة الإقتصادية والسياسية.

دشنت هذه الأدبيات نمطا خاصا من النظر إلى الفضاء والإنسان والآخر. إذ تلى ذلك نصوص لا تقتصر، فقط، على هذا الاعتبار، تحركها أسباب الحج والتجارة وطلب العلم وتقديم الخبرة والسفر[4]. وسواء حصل هذا الانتقال داخل "مملكة" الإسلام أو خارج "حدودها"، فإن عمليات الترحّل هذه تسعف الكاتب أو الراوية المسلم على الاحتكاك بالآخرين. و"الاحتكاك العملي والتعامل اليومي يؤديان إلى التجربة، والتجربة تفيد التعرّف، والتعرّف عنصر أول من عناصر المعرفة"[5]. ومن ناحية أخرى، فإن بدايات التأليف الجغرافي العربي خضعت لتأثير يوناني وروماني واضح، ذلك أن مجموعة "الجغرافيين الذين كتبوا في القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) كانوا متأثرين إلى درجة كبيرة بالمعرفة اليونانية الرومانية. وإذا جاز لنا تسمية هذه المجموعة من النتاج الجغرافي لسميناها الجغرافية اليونانية مترجمة أو معرّبة"[6]، ويدخل ضمن هذه الفئة ابن خرداذبة، واليعقوبي وابن رسته والخوارزمي وابن الفقيه.. وقد "أخذ هؤلاء المعرفة الجغرافية إما عن اليونان رأساً أو عن الترجمات أو الخلاصات السريانية والأرمنية.

---

(3) نقولا زيادة، الجغرافية والرحلات عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 1982، ص11.

(4) يرى نقولا زيادة أن هناك أربعة "اتجاهات أو تطورات في التأليف الجغرافي العربي، الأول العناية الشديدة بأقطار العالم الإسلامي على ما يبدو من كتابات البلخي والاصطخري وابن حوقل والمقدسي. والثاني نوع من التخصص في قطر واحد. فالهمداني وضع "صفة جزيرة العرب" والبيروني كتب عن الهند وابن فضلان وصف بلغار الفولغا. والاتجاه الثالث هو وضع المعاجم الجغرافية، وهذا شيء بدا في القرن الخامس (الحادي عشر) فالبكري وصف معجمه بقوله "هذا معجم ما استعجم"، و"كتاب ياقوت الحموي "معجم البلدان" خزانة أدب وعلم وأخبار وتاريخ وجغرافية. ونلاحظ الاتجاه الرابع في هذه الموسوعات الكبيرة التي بلغت ذروتها في القرن الثامن (الرابع عشر) من نوع "نهاية الارب" للنويري و"صبح الأعشى" للقلقشندي و"مسالك الابصار" لابن فضل الله العمري وغيرها. هذه الكتب اعتنت بما يصح أن يسمى الجغرافية الاجتماعية السياسية الاقتصادية أي بشؤون العمران عامة".
نفس المرجع السابق، ص 12ـ 13.

(5) عزيز العظمة، نفس المرجع السابق، ص 15.

(6) نقولا زيادة، نفس المرجع، ص 17.

وعندما نقول المعرفة الجغرافية اليونانية فإننا نعني بطليموس وآراءه الجغرافية"[7]. وأما المدرسة العربية فإنها تمثلت في البلخي والاصطخري وابن حوقل والمقدسي. . . التأثير البطليموسي واضح على مستويين : الأخذ بالطول والعرض والموقع من جهة، وتبنّي تقسيم العالم إلى سبعة أقسام من جهة ثانية. أغلب الجغرافيين والرحالة العرب التزموا هذا التصور وأخذوا به في النظر إلى جهات العالم وإلى "مواضعه العامرة" وشعوبه[8].

ليس غرضنا يتمثل في استعراض تصورات الجغرافيين العرب للآخر، فذلك ما قام به، بامتياز، كل من كراتشوفسكي[9] وميكيل[10]، لأن ما يهمنا، في هذا السياق، هو الإشارة إلى أن مسألة الآخر، إذا كانت قد حضرت بصيغ محددة في الخطاب القرآني وفي كتب "الملل والنحل"، وفي الجدل الكلامي وفي مذكرات وروايات بعض المؤرخين، فإن الأدب الجغرافي، والأدب التخيلي أحضر الآخر بطرق مختلفة ومتفاوتة، وتداخل في عملية الاحضار المعطيات العينية وشطحات المخيلة والخلفيات الثقافية المؤسسة لفعل النظر. وسواء جاءت الكتابة متأثرة بالتصور البطليموسي أو حازت بعض الاستقلال عنه، فإن أكثر النصوص تضمنت مستويات مختلفة من السرد ومرجعيات متنوعة، لأن الرحالة الجغرافي تتوفر لديه معلومات منها ما يعود إلى المشاهدة العينية، ومنها ما يحيل على روايات شفوية وأخبار بواسطة الإسناد، ومنها ما يرجع إلى الكتب. . .إلخ. الأمر الذي يفضي إلى إنتاج نصوص متراكبة ومتداخلة بين ماهو واقعي وما هو تخيلي وما يرجع إلى الخلفية الثقافية. فالمسعودي في سياق حديثه عن الإفرنج يرى أن "الإفرنجة والصقالبة والنوكرد والاشبان ويأجوج ومأجوج والترك والخزر وبرجان واللان والجلالقة وغير ما ذكرنا ممن حل الجدي، وهو الشمال، لاخلاف بين أهل

---

(7) نقولا زيادة، نفس المرجع، ص 17.

Aussi B. Lewis, **Encyclopédie de l'Islam**, Ifrandj, TIII

(8) يتبنّى المسعودي نفس التصور بتأكيده على أنه مستمد من بطليموس في "الكتاب المعروف بجغرافيا الأرض ومدنها وجبالها وما فيها من البحار والجزائر والأنهار والعيون ووصف المدن المسكونة والمواضع العامرة " في **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط2، الجزء الأول، 1948، ص88.

(9) إ.ي. كراتشوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة صلاح الدين عثمان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963.

(10) André Miquel, **La géographie humaine de monde musulman, jusqu'au milieu du 11e siècle**, Ed. Mouton -La Haye , 2e Ed. Paris, 1973.

البحث والنظر من الشرعيين أن جميع من ذكرنا من هؤلاء الأمم من ولد يافث بن نوح (وهو الأصغر من ولد نوح)، فالأفرنجة أشد هؤلاء الأجناس بأساً، وأمنعهم هيبة، وأكثرهم عدّة وأوسعهم ملكاً، وأكثرهم مدناً، وأحسنهم نظاماً وانقياداً لملوكهم، وأكثرهم طاعة، إلا أن الجلالقة، أشد من الأفرنجة بأساً، وأعظم منهم نكاية، والرجل من الجلالقة يقاوم عدة من الإفرنجة، وكلمة الإفرنجة متفقة على ملك واحد، لا تنازع بينهم في ذلك، ولا تحزّب"[11].

ومع أن المسعودي نُعت بـ "هيرودوت العرب"[12] نظراً لتكوينه الموسوعي ورحلاته وتمكنه من لغات عدة، إلا أنه يتحدث عن الإفرنج بأسلوب فيه شيء من اللبس. فقد زار كثير من القارات والبلدان حيث تنقل بفارس والهند وسيلان ومدغشقر وزنجبار وبلاد الخزر. . .الخ ولكنه لا يعرف عن الإفرنج إلا ما اكتسبه من أخبار مروية أو مكتوبة. لذلك يلاحظ "أندريه ميكيل" أن عالم الإفرنج" تقدم إلى الإدراك العربي الإسلامي، باعتباره يشتمل على "شعب عظيم" لكنه داخل مجال غير واضح المعالم"[13]. صحيح أن لفظة الإفرنج تحيل على أوروبا الغربية، ولكن نمط استعمالها وتكرارها غير المستند إلى معطيات يجعل من عالم الإفرنج، عند الكتاب العرب، علامة على حالة فكرية من اللايقين، وكأن "جغرافية الشعوب، انطلاقا من الأتراك ومروراً بالصقالبة، تغوص، شيئا فشيئا، في ما هو غامض على الخريطة، أو إذا شئنا القول، في آفاق ننبش عنها من بعيد، من بعيد جداً، انطلاقا من قلب بلاد الإسلام"[14].

نجد كتابات غزيرة عن الهند والصين، لدرجة أن بعض الباحثين رأى إمكانية إدراجها ضمن "استشراق" عربي وسيط[15]، نظراً للمعطيات العينية وللمعلومات الهائلة التي اكتسبوها عن هاتين الحضارتين، وليس من الصعب الوقوف عند نظام عربي إسلامي من الصور عن الهند والصين[16]، والزنج كذلك، وصاغ العرب

(11) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، نفس المعطيات السابقة، الجزء 2، ص 34.

(12) معلومات مهمة عن ثقافته ورحلاته ومؤلفاته يقدمها كتاب، فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مكتبة الشباب، القاهرة، 1995، ص 220ـ221ـ222ـ223.

(13) André Miquel, La géographie humaine du monde musulman, Tome II, op.cit, P. 354.

(14) Ibid, P.354.

(15) عزيز العظمة، نفس المرجع السابق، ص 13.

(16) وهو العمل الذي قام به عزيز العظمة في كتابه المذكور سالفاً. كما نجد فصولا بأكملها عند ميكيل وكراتشوفسكي.

خطاباً اثنوغرافيا عن بعض الحضارات، وبحكم احتكاكهم بها والتعامل معها أصبحوا خبراء في بعض المجالات[17]. وأما شعوب الشمال من ترك وصقالبة وروس وبولونيون فذلك ما نجد العشرات من الكتب تتعرض لهم بالوصف والتعليق وإصدار الأحكام[18]. غير أن الشمال، باعتباره إقليما يخضع لتصور "كوسمولوجي" خاص، يضم شعوباً، منها ما استطاع الفضول العربي التعرف عليها، فقد بقي منفلتا لإرادة المعرفة العربية، أو على الأصح في أشكالها الواضحة والمتميزة.

معطيات الدخول إلى العالم ومقتضيات ممارسة السيادة فرضت على الدول الإسلامية المتعاقبة الاهتمام بالمكان والإنسان، أو بالإنسان ضمن المكان الخاضع لمنطق السلطة. فأدبيات "المسالك والممالك" تدخل في هذا الإطار. لذلك فإن حضور الآخر في هذه الكتابات، باختلاف مرجعياتها ومجالات اهتمامها، يأتي من منطلق الانشغال بقضايا "دار الإسلام" أو "مملكة الإسلام". فالمعرفة التي أنتجتها النخب العربية الإسلامية لتنوير الممارسة السياسية وإسناد تدخلاتها، غلب عليها الوصف، لأنه كان مطلوباً للاقتراب، أكثر ما يمكن، من الوقائع. لدرجة أن الفكر الجغرافي العربي يصعب فصله عن نوع من الاثنوغرافيا التي تهتم بكل مظاهر حياة بلد من البلدان الموصوفة، من تغذية وعلاقات عائلية، واحتفالات وتقنيات الزراعة والصناعات الحرفية والتجارة واللغة والقانون والدين والسياسة... الخ. فكاتب مثل المقدسي، في نظر "آندري ميكيل" لم يكن يعرف معنى الاتنوغرافيا،

---

(17) يورد عزيز العظمة نصا من رسالة للمختار بن الحسن بن بطلان يميز فيها الشعوب حسب قابليتها للعبودية، الغرض منها "أن يعلم الراغب في هذا الشأن الأعضاء السليمة من المؤونة، والأخلاق الطاهرة من الردية، وأي الأماء يصلحن للخدمة وأيهن للمتعة، وأي الأجناس عبيد طاعة وولاء، وأيهم ذوي أنفة وحمية، وأيهم لايصلح إلا للكد والعصا، فيختار من كل جنس ما يوافق غرضه، وينال به إربه فإنه يقال : من أراد الجارية للذة فليتخذها بربرية (من شرق إفريقية ـ ع.ع) ومن أرادها خازنة فرومية ومن أرادها للولد ففارسية، ومن أرادها للرضاع فزنجية، ومن أرادهم للكد والخدمة فالزنج والأرمن، ومن أرادهم للحرب والشجاعة فالترك والصقالبة"، نقلاً عن عزيز العظمة، نفس المرجع السابق، ص 32.

(18) يتعرض "آندري ميكيل" في سفره عن الجغرافية العربية لكل هذه الشعوب. وقد قام بعمل تأسيسي هائل في هذا المجال. وبطريقة تأليفية وبيداغوجية في نفس الآن، قدم عزيز العظمة لأهم المصادر التي توفر شروط إمكان تكوين نظرة، متفاوتة المعالم، عن هذه الشعوب. انظر، *"العرب والبرابرة..."* نفس المعطيات السابقة.

ولكنه كان ينتج أفضل أنواعها[19]. ففي كتابه "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" أراد أن يقدم معرفة "كلية" بأقاليم" مملكة الإسلام"، كلية "لأن الإنسان له علاقة مع الكل"[20]، أي الإنسان داخل الفضاء الإسلامي. لدرجة أن المقدسي، وهو من أكبر الجغرافيين العرب، ألغى من عمله كل الشعوب الخارجة عن الحركية الإسلامية. وهو يستبعدها من مجال انشغاله من منطلق حكم مسبق وبشيء من التعالي الواضح قائلاً : لم "نتكلف ممالك الكفار لأننا لم ندخلها، ولم نر فائدة في ذكرها"[21]. فمملكة الإسلام هي قلب العالم، والشام هي قلب المملكة، والقدس ـ مدينة الكاتب ـ هي قلب الشام. فالقدس هي فضاء المقدس وهي مقياس الحكم.

قد يكون لمعنى المملكة حمولة نفسية ورمزية أكثر مما تحيل على أوضاع مادية وحدود في المكان. تميز العرب، عموماً، في الأمصار بين عالم العرب وعالم العجم، بين الإيمان والكفر، وبين التحضّر والهمجية. ولكل كاتب إقليمه المرجعي ومركز العالم، بغداد أو دمشق أو الفسطاط أو قرطبة.[22] فروق هائلة بين الكتاب، في التصور والموقف والإحساس. من إقليم إلى آخر، ومن انتماء إلى آخر، داخل المجال الإسلامي العام، لدرجة أنهم ينسون "التمييز، الجوهري من

---

(19) André Miquel, géographie et ethnographie, le cas d'al-Muqaddasi, (IV/X siècle) in **Le cuisinier et le philosophe**, hommage à Maxime Rodinson, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, P.192.

(20) Ibid, P.195.

(21) المقدسي، نقلاً عن فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العربي، نفس المعطيات السابقة، ص 285.

(22) يقول ابن جبير في رحلته : "وليتحقق المتحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أن لا إسلام إلا ببلاد المغرب لأنهم على جادّة واضحة لا نبيّات لها. وما سوى ذلك مما بهذه الجهات الشرقية فأهواء وبدع، وفرق ضالّة وشيع، إلا من عصم الله عز وجل من أهلها، كما أنه لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين، أعزّهم الله، فهم آخر أئمة العدل في الزمان، وكل من سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريقة، يعشرون تجار المسلمين كأنهم أهل ذمة لديهم، يستجلبون أموالهم بكل حيلة وسبب، ويركبون طرائق من الظلم لم يسمع بمثلها، اللهم إلا هذا السلطان العادل صلاح الدين.. " رحلة ابن جبير، نفس المعطيات السابقة، ص.ص 55-56.

انظر أيضاً كيف يستعرض " أندري ميكيل" المراكز الإسلامية الجاذبة كما يتصورها الجغرافيون والكتاب العرب.

La Géographie humaine, op.cit, P.528-529-530.

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

حيث المبدأ، بين البلدان الإسلامية (دار الإسلام) وباقي البلدان الأخرى، البلدان المعرّضة للحرب من أجل الإيمان (دار الحرب)[23]. الأمر الذي انعكس، بكيفيات مختلفة، على الفهم الذي أنتجه الكتاب العرب للمكان وللحدود. ذلك أن لمملكة الإسلام حدود متموجة، في الواقع وفي المخيلة. فمفهوم الحدود غير واضح في القاموس المستعمل من طرف هؤلاء الكتاب. أو بالأحرى لا ينطبق على معنى الحدود التي تفترض سلطة أو رقابة ما[24]. لا تعدم اللغة العربية ألفاظا أخرى للإشارة إلى ما يفيد الحد أو الحدود، مثل الثخم أو الرباط، أو الثغر... الخ وهذه مصطلحات لها حمولة "حربية" تستعمل في سياق العلاقة المتوترة مع من يتربّص بالإسلام، سواء مع بيزنطة في آسيا الصغرى أو في شمال الأندلس بإسبانيا. وأما ما يثير الانتباه في الكتابات الجغرافية العربية هو غياب مفهوم الحدود الداخلية، أو أنها تحوز صفة انزياحية على الأقل. فإذا كان المتخيل الإسلامي الجمعي مشدوداً إلى الصورة العامة لمملكة الإسلام، فإن أوضاع الواقعة الإسلامية كانت متفرقة، متشرذمة ومتفجرة. موزعة بين مراكز متنازعة، في بغداد والقاهرة وقرطبة، بل وداخل كل خلافة توجد ممالك وسلط شبه مستقلة، إن لم تكن منفصلة تماماً عن المركز. خلق هذا الواقع حواجز وحدود أمام السفر والترحل والتجارة. غير أنه على الرغم من هذا التشتت السياسي بخصوص السيادة على المكان، فإن المراكز الثلاثة، والممالك المنبثة داخلها، "لم تكن تمثل أراضي دول مرسومة بدقة، وإنما عبارة عن رمال متحركة"[25].

لكن غموض مفهوم الحد أو الحدود، بالمعنى التنظيمي الإجرائي للكلمة، لا يلغي وجود تصور آخر يرتبط بالعامل الاستراتيجي والجغرافي. يفترض العمل العسكري في مواجهة الآخرين حدوداً للحرب وللسلم، حتى في دلالاتها المتموجة. فالوجود الصليبي الذي استقر طيلة قرنين في قلب الجغرافيا العربية، يؤكد انزياحية الحدود، وغياب ضبط زمن الحرب وفترات السلم. وهو الأمر الذي كان يحصل، أيضا، على الحدود الشمالية مع بيزنطة ومع الإفرنج في شمال إسبانيا. وأما الحدود الطبيعية فقد حددها الوعي الجغرافي العربي في الصحراء

---

(23) Ibid. P.533.

(24) André Miquel, La perceptions de la frontière auxapproches de l'An mil de notre ère, R.O.M.M. N° 49, 1983. P.23

(25) Ibid, P.23.

باعتبارها حداً يفرق بين عالم الإسلام وعالم الزنوجة والهمجية، وفي القوقاز، ويحيل على حدود غامضة تشكل "فسيفساءاً من الإثنيات والسلط واللغات والديانات"[26]، وكثيراً ما تدل على مناطق تعاني من الكفر وتمثل مصادر خطر على دار الإسلام[27]، في السند والهند على الطرف الشرقي الأقصى لمملكة الإسلام، وهي "تمثل منطقة هامشية، لكنها غير مطعون فيها"[28]. أما في شمال المملكة، فيبرز وعي قوي بالحدود مع الوجود البيزنطي في الشرق والوجود المسيحي الغربي بشمال إسبانيا. فالصراعات مع بيزنطة لا تتوقف. وقد مثّل هذا التناقض، قبل الغزو الصليبي ـ الذي التبس على المسلمين في البداية حيث اعتبروه امتداداً للتحرشات البيزنطية ـ التحدي الدائم ومصدر العداء المتجدد للواقعة الإسلامية. لذلك كانت الحدود معه متموجة باستمرار، حسب موازين القوى، والمد والجزر الذي طبع العلاقات المتصارعة بين الحالة الإسلامية، المتطلعة إلى التمدد، وإرادة القوة البيزنطية. نفس الأمر ينطبق، بكيفيات أخرى، على حالات التوتر في الغرب الإسلامي. يتسرب الإسلام إلى شمال إسبانيا، وجنوب فرنسا، يصل إلى بلاد "النورماندي" ويستولي على "ناربون"، ولكنه ما ينفك يتراجع إلى الجنوب. وطيلة ثماني قرون، لم يتوقف الصراع بين الإسلام والمسيحية، بين العمل الجهادي وحروب الاسترداد، لدرجة يصعب فيها الحديث عن حدود قارة فصلت بشكل دقيق، عالم الإسلام عن العالم "الآخر".

شكلت الصحراء والهند والسند والقوقاز مع البلدان الأناضولية، والشواطئ المتوسطية الشمالية وإسبانيا "حدوداً" طبيعية، اختلطت، أحياناً، مع فهم ملتبس للحدود الدينية والثقافية، بين ما مثل في الوعي العربي الإسلامي، "مملكة الإسلام"، وعالم التوحش والهمجية والكفر... الخ، وسواء كانت هذه الحدود ثغوراً أو تخوماً أو رباطات... الخ فإن الفهم العربي الإسلامي للحواجز الفاصلة بين الإسلام والآخر بقي فهما غامضا ومنزاحاً، بل إن "بعض المناطق غير المعروفة بشكل جيد أو العدائية تحل الخرافة فيها محل المعلومة، ويختلط الأجنبي مع الغرابة ويرتد الطابع العجيب، الذي يمنح لغير المسلم، إلى أقصى

---

(26) Ibid, P.24.
(27) André Miquel, La Géographie humaine, op.cit, P.538.
(28) Ibid, P.535.

الحدود»[29]. وتمثل الصحراء وإسبانيا مجالين لانتعاش المتخيل. «الأولى لأنها تضم مدناً مفقودة وودياناً من الرمال لا يمكن تجاوزها، والثانية لأنها تخفي مسيحية متمردة في ملاجئها الجبلية»[30].

هكذا، إذن، تلتبس مسألة الحدود في الفهم العربي الإسلامي. فالمملكة لا تحدد ماديا، من خلال رسم وترسيم فضاء يخضع، بشكل دقيق، للسيادة. تخوم متحركة، وثغور تضيع وتسترجع، لكن الوعي الإسلامي بالحدود، أي بالمجال المادي للمملكة قياساً إلى وجود الآخرين، هو وعي شبه تجريدي، أو بالأحرى وعي عائم. صحيح أن مفهوم المملكة مرتبط، لدى النخب العربية، بالمركز، ببغداد أو دمشق، أو الفسطاط أو قرطبة، لكن سيطرة أو غياب الإسلام، مع ذلك، هو الذي يحدد صورة المملكة ودار الإسلام، أو يشير إلى ما يخالفهما.

وقد أسعفت الجغرافية السياسية النخب المسلمة من تعيين مجموعة من الشعوب ومنحها سمات حضارية تخصها، فالأتراك يتميزون بالشجاعة وخوض الحروب، البيزنطيون بعلم تحويل المعادن والميكانيكا، الهنود بالطب وعلم التنجيم، الصينيون بالصناعة التقليدية، وأما العرب فإنهم شعب الكلمة، بكل أشكالها التعبيرية سمواً ، في الشعر أو في الكلام القدسي القرآني[31]. وأما الوعي الإسلامي بالذاتية الحضارية والسياسية، فإنه يتمثل، بشكل رئيسي، في وحدة الجماعة، سوا ءفي تحققها العملي أو في تعبيرها المتخيل.

لذلك شكلت بيزنطة في الوعي الجغرافي والسياسي العربي الآخر المعاند باستمرار، بل الآخر العدائي، المهدّد لتطلعات الواقعة الإسلامية باعتبارها إرادة جهادية للقوة، وحقيقة عالمية جديدة. كانت بيزنطة تناقضا فعلياً ومتخيلاً ، «قريباً وبعيداً، محتقراً ومغرياً، مختلفاً وشبيهاً. ولكنه عدو بلا أدنى شك»[32]. وعلى الرغم من الاحتكاك المباشر والمستمر بين الإسلام وبيزنطة، فإنْ ذلك لم «يؤد إلى معرفة قريبة، بل أدّى إلى بعض من المعرفة الإدارية المضبوطة المختلطة بغير المضبوط منها، وبعض المعلومات حول نظام المراتب السياسية وغيرها مختلط بغير الدقيق وبالأسطوري منها. وهو مصور على أسس نماذج الحكم السلطانية.

---

(29) Ibid, P.539
(30) Ibid, P.539.
(31) André Miquel, La perception de la frontière ...op.cit, P.24
(32) André Miquel, La Géographie humaine...op.cit, P.480.

كما أن هذا التماس المستمر حرباً وسلماً وتجارة وسفارة وأسراً وافتداءاً وأثراً وتعلما وتعليما هو ما جعل من بيزنطية مكاناً محسوساً بالفعل ببشره وعاداته وحياته اليومية، بل استقرت بيزنطية في عرف الكتابة العربية مساحة جغرافية إدارية وسياسية من جهة، ومساحة خيالية تختلط فيها الأسطورة بحقيقة السلطان البيزنطي وبإرادة الدلالة عليه من جهة أخرى"[33].

2 ـ المسبقات المتحكمة والفضول المعرفي

نظراً لارتباط المؤرخ أو الجغرافي العربي بمختلف السلط العربية وبإحساسه القوي بالانتماء إلى الجماعة الإسلامية، لم يكن من الممكن أن ينظر إلى الآخر، وإلى الروم وبيزنطة، بدون خلفيات عقدية أو مسبقات سياسية ونفسية. لا وجود لملاحظة مجردة أو لوصف بريء. ويصعب العثور على مشاهدة خالصة. فالنظرة العربية الإسلامية إلى بلاد الروم وبيزنطة اختلطت فيها مستويات متراكبة من الرغبة في الرصد والمسبقات الثاوية والمحركة لهذه الرغبة مع مخيلة متدفقة. لهذا السبب يلاحظ الباحثون أن العرب بقدر ما اهتموا بوصف الحضارات البعيدة، غاب "الوصف الاثنوغرافي" في حديثهم عن بيزنطة. والغالب أن "الحياة اليومية وغيرها لم يتم تدوينها لغرابة متعمدة ومقصودة ـ والتعمد والقصد هنا لا يرتبط بالكتاب بما هم كأفراد، بل بالحضارة التي انتموا إليها. وترجع هذه الغرابة دون شك إلى أن الحضارتين البيزنطية والعربية ـ الإسلامية التقتا وافترقتا واعتمدتا الواحدة منهما على الأخرى ورفضتا الواحدة الأخرى وتداخلتا ورفضتا الإذعان لنتائج هذا التداخل. وجرى ذلك على هامش صراع سياسي عسكري لم يكل ولم يفتر لقرون عديدة، صراع كانت فيه بيزنطية الخصم والند، البلاد الوحيدة التي لم تفتح من البلاد المتحضرة والتي تاخمت ممالك الإسلام دون حدود طبيعية تمنعها عنها"[34].

ومن المستغرب كون الإسلام اقتبس من التجربة التاريخية البيزنطية بعض أساليب التنظيم الإداري والتدبير السياسي، ولم يكن فضوله المعرفي يرقى إلى مستوى الإطلاع على الأسس الفكرية الدينية والتاريخية التي جعلت من بيزنطة،

(33) عزيز العظمة، نفس المرجع السابق، ص 124.

(34) عزيز العظمة، نفس المرجع السابق، ص 125.

وقتئذ، نموذجاً. هل للاعتبار الديني دور على هذا الصعيد؟ لاشك أن الدين حاضر، بقوة، كمرجع وكأفق للرؤية. غير أن الواقعة الإسلامية لم تتردد لحظة واحدة في التفاعل مع الآخرين، وفي اقتباس تجاربهم وأفكارهم ونظرياتهم، وفي الاعتراف بالمظاهر المتحضرة للشعوب الأخرى، إلا أن الروم بقوا، في الوعي والمتخيل العربي الإسلامي، هم ذلك الآخر الذي يرقى إلى مستوى النقيض الوجودي، سياسيا وحضاريا. كانت القسطنطينية مركزاً "لزندقة خاصة"[35]، غير أن الإسلام لم يطعن في شرعية المسيحية وتسامح مع المؤمنين بها واحترم وجودهم داخل الجماعة الإسلامية. المشكلة، إذن، ليست من طبيعة دينية بقدر ما يتعين البحث عن أسبابها في السياسة، حتى ولو عبّرت عن ذاتها بلغة دينية[36]. لقد نظر إلى بيزنطة كدولة بالدرجة الأولى، ودولة منافسة. خاض الإسلام معها حروباً لا متوقفة، وتبادل معها البضائع والمصالح[37]. ولكنها تجسد الآخر في أكثر دلالاته عناداً وشراسة[38]. لدرجة أن الفضول العربي الإسلامي تجاه بيزنطة استند إلى "افتراض التضاد الحيوي، حتى أننا لا نجد في النصوص التي تعالج الروم ما يشير إلى اعتبارهم أهل كتاب"[39].

وسواء كانوا مؤرخين، جغرافيين، كتابا أو مسافرين. . .الخ لعبت الخلفية الدينية للنخب العربية الإسلامية الدور الحاسم في إدراك الآخرين، في تعبيراتهم الواقعية أو في تجلياتهم المتخيلة. لكل آخر حساب، في التجارة والسياسة والحرب والسفر. لكن فعل المشاهدة الذي يقوم به المسلم للآخرين، فضلا عن المسبقات التي تحركه، يخضع لتوجه مركزي. فالمسلم "لا يبحث عن فرجة وإنما

(35) André Miquel, La Géographie humaine...op.cit, P.480.
(36) Ibid, P.480.
(37) Ibid, P.481.
(38) ينقل ابن الفقيه في مختصر كتاب البلدان حديثاً منسوباً لكعب الأحبار" شمتت القسطنطينية بخراب بيت المقدس، فتعززت وتجبرت فدعيت بالمستكبرة، وقالت : إن كان عرش ربي على الماء فقد بنيت على الماء. فوعدها الله العذاب قبل يوم القيامة فقال الله : وعزتي وجلالي لأنزعن حليك وحريرك وخمرك وخميرك ولأترنّك لا يصيح فيك ديك، ولا أجعل لك عامراً إلا الثعالب وبنات آوى، ولأنزلن عليك ثلاثة نيران، نارا مّن زفت وناراً من كبريت وناراً من نفط. ولأتركنك جلحاء قرعاء لا يحول بينك وبين السماء شيء . . . فإنه طال ما أشرك بي فيك وعبد فيك غيري"، نقلاً عن عزيز العظمة، نفس المرجع السابق، ص 126.
(39) عزيز العظمة، نفس المرجع السابق، ص 126.

عن علامة. . . وكل جغرافيا وكل نظرة حول الأرض يبتدعان ليس من الزاوية الأفقية ولكن نحو الأعلى"[40]. إذا كان هذا هو المبدأ والمنطلق "فعلامات الله لا تقرأ فقط في السماء"[41]. مع ذلك. يعترف المثقف المسلم بوجود مظاهر حضارية لدى شعوب مختلفة، ويقر بجذارة عطاءاتها، ولو أن بعضها يخضعها لحسابات استراتيجية وسياسية كما هو الشأن بالنسبة للمناطق الشمالية "من تركستان إلى أوروبا المتوسطية"[42]، إلا أن مقياسي الإيمان والكفر، والتحضر والتوحش مثّلا القاعدة المرجعية التي من خلالها أصدرت النخب العربية الإسلامية أحكامها على الآخرين. ولم يكن ذلك أمراً هيّناً. لأن معرفة الآخر، بعد التعرف عليه، تظهر، من خلال الكتابات العربية الإسلامية، في منتهى الصعوبة والتعقيد. فيها ما يشكل الداخل مصدرها الأساس، ومنها ما يفترض التنقل والترحّل والمغامرة للقاء المجهول. وقد "قام الاحتكاك في الداخل على عنصرين : الكتب والاسترقاق. أدت الكتب المنقولة عن اليونانية وغيرها إضافة إلى التصورات العامية عن الشعوب الأخرى التي انتشرت في البلاد التي أضحت أراضي دار الإسلام، إلى وجود انطباعات أولية عن كافة الشعوب وأخبار متداولة حول الشعوب الوهمية كأهل جزيرة النساء ويأجوج ومأجوج. أما الاسترقاق، فقد أدى إلى تصنيف الشعوب حسب أنواع الخدمات التي تقدمها، كالحرب والقهر للترك والصقالبة، والعمل اليدوي للزنج، والمتعة للنوبيات. أما الاحتكاك الخارجي، فقد قام بدوره أيضا على الكتب وإن قام إلى درجة على الاحتكاك الحربي، إذ ذهب التجار والرحالة إلى خارج دار الإسلام بانطباعات وتوقعات مسبقة ورجعوا وهذه الانطباعات لم تنكسر بل ازدادات تحديداً بالأخبار التفصيلية، وحدّة تبعا للصلة التي ربطتهم بغيرهم. فشدد زوار القسطنطينية على السلطة والأسطورة وألحّ ملاحو المحيط الهندي على الغرائب والعجائب وأفاض الخبراء في القارة الإفريقية بوصف الغرابة والهمجية"[43].

لاشك أن "فعل الرؤية" العربية الإسلامية في حاجة إلى استنطاق، نظراً لتعدد

---

(40) André Miquel, Du Golf aux Océans, l'Islam, Ed. Hermann, éditeurs des Sciences et des arts, Paris, 1994, P.9.

(41) Ibid, P.23.

(41) André Miquel, la Géographie humaine, Tome 1, op.cit, P.P.115-116.

(43) عزيز العظمة، نفس المرجع السابق، ص 218.

المصادر، من كتب وعبيد وتجارة وأسفار وحروب. . .الخ لأن عملية الحكم على الآخر تنهض، دوماً، قياساً إلى النظرة إلى الذات. لذلك لا شيء بريئ. كل مشاهدة أو وصف أو كتابة أو حكم متورط في المسبقات والمقاصد. لأن المعرفة لم تكن تنتج لذاتها أو لأغراض الفضول المحض. للسلط العربية الإسلامية اعتبارات كبرى لم يكن الكاتب في غفلة عنها. حتى ولو عاش أكثر اللحظات الوجودية قوة وحميمية واندهاشا[44]. فضلا عن التداخل الهائل في أنماط السرد بين الواقعي والفانتاستيكي، بين الخلفية الدفينة والمخيلة. اعترف بعض الكتاب العرب بالطابع العجائبي لما شاهدوه، سيما إذا كان العجب، حسب تعبير القزويني، هو تلك الحيرة التي "تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره"[45]، ولم يقتصر الأمر على الكائنات الحية أو التضاريس الطبيعية، فالجماعات البشرية، بدورها تتقدم إلى المرء كموضوع للتعجب، الذي لا يسقط إلا بـ "الأنس وكثرة المشاهدة"[46].

قد تكون مناطق كثيرة خضعت للمسح "الاثنوغرافي" العربي الإسلامي، وبلدان وشعوب تعرضت للمشاهدة والمعاينة. ولكن هل سمح ذلك بإنتاج معرفة بالآخر، وهل هذا التراث الجغرافي العربي الضخم يسعف على تكوين نظرة محددة عن العالم الأوروبي، ببيزنطيه وإفرنجيه خصوصاً في فترة تاريخية أشرت على منعطف حاسم في تاريخ البحر المتوسط؟

للوعي العربي الإسلامي بالآخر مراتب ومستويات، وسواء اكتسبه من خلال

---

(44) يحلو دائما لأندري ميكيل أن يستحضر الحالة التي عاشها ابن فضلان في بلاد البلغار، حين اهتزت أمام أعينه الأزمنة واضطراب توالي الليل والنهار. إذ في 55 درجة من خط العرض الشمالي، في عز الصيف، وجد ابن فضلان نفسه جالساً أمام خيمته يترصد الليل لترتيب أمور صلواته الخمس، لكن نور الشمس رفض الانطفاء، ما جعل هذا المسافر المسلم يعيش قلقاً عارماً. فليست العادات المحيرة للشعوب التي التقى بها في طريقه إلى بلاد البلغار هي التي أثارت تعجبه واستغرابه فقط، لأن السماء فرضت عليه زمنية مغايرة لم يكن يتوقع قوة تأثيرها على عقله ووجدانه.

(45) زكريا القزويني ، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، قدم له وحققه فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1973، ص 31.

(46) نفس المرجع، ص 35.

voir, André Miquel, **La Géographie**...T1, op.cit, P.134

Aussi, Léminaire d'André Miquel, in Ibn Fadlan, **Voyage chez les Bulgares de la Volga**, traduit de L'arabe et présenté par Marins Canard, Ed. Sindbad, Paris, 1988, P.12.

المشاهدة أو التجارة أو السفر أو الكتب أو الاسترقاق. . .الخ فإن هذا الوعي انجذب نحو قارات بعينها دون أخرى، واقترب من شعوب محددة واصفا حياتها اليومية وعاداتها و"غرائبها"، في حين بقيت أقرب المناطق لعالم الإسلام ـ بيزنطة والشمال الغربي الأوروبي ـ هلامية في تفاصيل هذا الوعي. يمثل الغيرية في تعبيراتها العدائية وفي وجودها السياسي، لكن مرتكزاتها التاريخية والاجتماعية ومرجعياتها الثقافية وأنماط حياتها وتشكيلاتها الإثنية انفلتت لقبضة الوعي واستقر الكيان البيزنطي ـ أو الإفرنجي ـ في المتخيل العربي الإسلامي باعتباره تجسيداً لتحدّ تاريخي ولمغايرة ملتبسة المعالم.

****

******

***

أسامة بن منقذ أو الآخر في مرآة الذات

هل يمكن تلمس بعض ملامح الآخر من خلال سرد يتخد من التجربة الذاتية منطلقا له؟ وإلى أي مدى يمكن التعويل على كتابة سيرة ذاتية للكشف عن صور الآخر؟

قبل الوقوف عند هذين السؤالين يجذر بنا أن نشير إلى أن مسألة السيرة الذاتية، في السياق العربي الإسلامي، لها مكانة إشكالية. ذلك أن الثقافة العربية الكلاسيكية أنتجت تراثا ضخماً من السير والتراجم، لكنها لم تمنح للهواجس الذاتية للكتاب وغيرهم، إلا حيزاً ضئيلا، و"ربما كان أقدم استعمال لكلمة "السيرة" على يد محمد بن اسحق في كتابه عن حياة الرسول(ص)، ولذلك تعد السيرة النبوية أوسع ما في التراجم الإسلامية، وأقدمها ظهوراً، وأولاها باهتمام المؤرخين والكتاب"[1]. ارتبط الفعل التأسيسي للسيرة، منذ البدء، بالمرجعية القدسية. وهي قضية تتجاوز الذات أو الآخر في تعيناتها، بقدر ما تحيل على حدث كلي تمحور حول نبي الإسلام. غير أن هذا الفن في الكتابة اتخذ أبعاداً جديدة حين "ظهرت تراجم أخرى لطبقات من الرجال تتفق في لون واحد من العلم أو الفن والصناعة، كطبقات الصحابة، وطبقات المفسّرين، وطبقات الشعراء، وطبقات النحاة وغيرهم"[2]. وازدهرت فنون "السيرة الغيرية" بشكل

---

(1) عبد العزيز شرف، أدب السيرة الذاتية، الشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان. القاهرة، 1992، ص. 48.

(2) نفس المرجع ص 48.

لافت، ولم تترك إرادة المعرفة العربية جنساً من أجناس التراجم والتاريخ إلا وتناولته، وبغزارة كبيرة، في حين أن الكتاب "لم يفكّروا في المذكرات واليوميات الشخصية إلا على حال من الندرة، ولم يفكروا في التراجم الذاتية إلا على حال من القلة القليلة التي لا تتكافأ مع هذا الفيض الزّاخر من التراجم والسّير"[3]. تحدث العرب عن تجاربهم الذاتية بواسطة القصيدة، واستعرض البعض معاناته وكشف عن هواجسه، وعن ميولاته، وحبه وشقائه من خلال الشعر، إذ مثّل الأداة التي سمحت للسيرة الذاتية العربية من التعبير عن بعض تفاصيلها، "من وراء حجب الأوضاع وأعباء العرف والاصطلاح"[4]. ليس معنى هذا أن تعبيرات السيرة الذاتية حكر على الشعراء، لأن تطور الواقعة الإسلامية، سيما على صعيد فنون القول والكتابة، مكّن هذا الجنس ـ أي السيرة الذاتية ـ من التكوّن بصيغ مختلفة بفضل كتابات العلماء والفلاسفة والمتصوفة ورجال السياسة. هكذا عمل الجاحظ على تقديم عناصر من حياته داخل مختلف نصوصه، بحيث يمكن للمرء أن يستخرج "من كتبه ورسائله أكثر الخيوط التي ألفت نسيج حياته من الوجهتين الثقافية والمعاشية"[5]. حصل نفس الأمر مع أبي حيان التوحيدي، وبعض المؤرخين والجغرافيين والرحالة والسفراء.

ولعل السؤال الذي يفترضه هذا الحديث هنا هو التالي : كيف يمكن الحديث عن الذات داخل مناخ ثقافي يعلي من شأن الجماعة ويعطي الأسبقية للكل على الجزء؟ هل تسعف الكتابة السير ذاتية على استجلاء صور الآخر في تجسداته الواقعية أم أنها ترزح تحت ضغط المسبقات والأحكام المتخيلة والقبلية؟

يقر أكثر الباحثين بأن أسامة بن منقذ قدّم، بفضل كتابه "الإعتبار"، نصاً يتخذ من الذات محوره ومن الذاكرة الشخصية منطلقه ومن الحكي أداته. وإذا كان هذا الإقرار ليس محل مساءلة وجدال، فإنه، مع ذلك، يطرح قضايا من طبيعة نظرية شائكة، من قبيل العلاقة بين الذات والموضوع، بين الذاكرة والواقع، وبين نمط الحكي والكتابة.

---

(3) محمد عبد الغني حسن، **التراجم والسير**، نقلاً عن عبد العزيز شرف، نفس المرجع السابق، ص 48.

(4) عبد العزيز شرف، ص 50.

(5) نفس المرجع السابق، ص 53.

ونظراً لأهمية هذه الاعتبارات، فإننا نودّ الاقتراب من بعض دلالاتها قبل الدخول في استظهار صور الآخر كما صاغها حكي أسامة وتناول تجلياتها في كتاب "الاعتبار".

1 ـ السيرة الذاتية ومفارقات الذاكرة والحكي

تتضمن صيغة "السيرة ـ الذاتية" لفظتي "السيرة" و"الذات". تحيل الأولى على الطريقة والمسار والهيئة، في حين أن الذات تختزل هوية الحاكي أو الكاتب بوصفها "أنا" واعية بذاتها. تشير السيرة إلى ذلك المسار الحيوي الذي عاشه الفرد الحاكي أو الكاتب، في سياق من التسلسل المختزن للتنوع الوجودي والحياتي. وهكذا تتحدد بين المسار والأنا علاقة معقدة يتشابك فيها الكائن بالوجود الذي عاشه، بين الأنا ونمط حضورها في الواقع.

بل إن فعل الحكي أو الكتابة ـ وهما لا يعبران عن عملية واحدة على كل حال ـ يمكن أن يلتقي، في سياق الحكي أو الكتابة، مع إمكانية حياة جديدة. فالذات حين تقرر سرد سيرتها تواجه مسألة شروط إمكان "إعادة اكتشاف للذات، لإعادة بناء ولإعادة تكوين"(6). وهنا يطرح هذا التأليف الجديد للأنا سؤال التعبير. فالحكي، المستند إلى التذكر والتجربة الشخصية، قد يكون أقسى من العيش نفسه. حين فكّر أسامة بن منقذ في "الاعتبار" كان قد تقدم به العمر وخانته يده وأصبح عاجزاً عن الكتابة. ولم يكن أمامه سوى الالتجاء إلى السرد الشفوي و"إملاء" بعض تفاصيل حياته وذكرياته وتجاربه حيث تحوّل كل ذلك إلى نص منسوخ ومخطوط.

يطرح الانتقال من الشفوي إلى الكتابي قضية أخرى، لكن ماهو أساسي في العمليتين هو حالة القلق التي تنتاب السارد أو الكاتب حين يتطلع إلى تكسير المسافة بين الأنا الكاتبة والأنا المعيشة، بين الحياة وتمثلها، وهي مسافة يصعب تجاوزها. لأنها تورط الذات في أحكام وتقييمات وتسقط ماهو كائن على ما كان. فالسيرة الذاتية تفرض على كاتبها أن "يعترف ويعترف لذاته بكل الحقيقة، ولا شيء غير الحقيقة حول مسار لم يكن يرغب فيه في بعض الأحيان"(7). فكيف

(6) Jean - philippe Miraux, L'autobiographie, écriture de soi et sincérité, Ed. nathan, Paris, 1996, P.11.

(7) Ibid, P.11.

يمكن، إذن، طرد ذلك الشخص الذي كنّاه، بعيوبه وخصاله، بمغامراته وتجاوزاته؟ وفي نفس الآن، ماهو الأسلوب الأنسب لاستحضار بعض مكونات حياته، واستجلاء حقائق معيش ما انفك يمضي ويحضر في الزمان الشخصي والاجتماعي؟

لا تلتقي الرغبة في البوح بما مضى، دائما، مع هاجس الاعتراف بكل ما حصل. أي أن الكتابة السير- ذاتية يصعب إخضاعها لمنطق قراءة عقلانية صارمة، أو النظر إليها من زاوية اعتبارها تجهر بالحقيقة الصادقة والمحضة. إذ يتداخل فيها الواقع والرغبة، العقل والمخيلة، الإمكان والكبت. . . الخ. توتر هائل يولّد، دوماً، شعوراً ما بالنقص، حالات متعددة من النقص، على التذكر واستجماع المشاعر، على السرد والعثور على اللغة المطابقة. . . الخ. وإذا كانت السيرة ـ الذاتية عبارة عن "حكي استرجاعي نثري يتخذ شخص واقعي من وجوده الخاص موضوعاً له، حين يركز على حياته الفردية، وعلى تاريخ شخصيته على وجه التخصيص"(8)، فإن هذا التعريف يطرح اعتبارات شكل اللغة والموضوع المطروق ووضعية الكاتب ثم موقع السارد، أي أن هناك كتابات سير- ذاتية أو تحسب على هذا الجنس من الكتابة، لا تستجيب للمعايير التي يحددها هذا التعريف، أو لأحدها. فالمذكرات أو السيرة الغيرية أو الرؤية الشخصية أو القصيدة الذاتية أو اليوميات الحميمية أو المحاولة الشخصية. . . الخ قد تلبّي بعض الشروط التي حددها التعريف، لكن السيرة ـ الذاتية، وحدها، هي التي توفّر كل الشروط، ومنها أن يقدم نصها حالة من التماهي بين المؤلف، السارد والشخصية(9)، تتمثل في استعمال الأنا المتكلم. ذلك أن المؤلف ليس شخصا عاديا، لأنه ذات تكتب ـ أو تحكي ـ وتنشر كتابتها، أي تنقلها من الحيز الشخصي المحدد إلى المجال العام. "فالمؤلف يتحدد باعتباره شخصا واقعيا، مسؤولاً اجتماعيا ومنتجا لخطاب في نفس الآن"(10). ومهما كانت أنماط "الميثاق السير ـ ذاتي" فإنها في مجملها تظهر عناية خاصة بما يسميه "فيليب لوجون" بمسألة "التوقيع"، باعتبارها تجليا لذاتية تتطلع إلى التجسد في نص محكي أو مكتوب. وإذا كانت الهوية، في هذا المجال، تتحدد في المؤلف والسارد والشخصية، فإن السارد والشخصية وجهان

---

(8) Philippe Lejeune, Le pacte autobiographique, Ed. du Seuil, Paris, 1996, P.14.

(9) Ibid, P.15.

(10) Ibid, P.23.

يحيلان على "داخل النص"، في حين أن المؤلف، بوصفه مسؤولا عن توقيعه، فإنه، وبحكم "الميثاق الأوتوبيوغرافي" يحيل على "ذات التلفظ..."[11].

يعمل النص السير- ذاتي على الرجوع بالمتلقي إلى زمن مضى. ويتخذ، بذلك، طابعاً "مرجعيا"، لأنه "يدّعي تقديم معلومة حول "واقع" خارج عن النص، أي في وضعية يقبل فيها إخضاع ذاته إلى المراجعة. ولذلك فإن هدفه لا يتمثل في اتباع وجه الاحتمال بقدر ما تحركه الرغبة في المماثلة مع الحق. ليس "فعل الواقع" وإنما صورته"[12]. أي أن كل النصوص المرجعية، ومن بينها أنماط الكتابة السير - ذاتية، تتضمن ما يسميه "لوجون" "ميثاقا مرجعيا"، سواء كان ضمنيا أو صريحا، لأن النص الأتوبيوغرافي يحكي ما يعتبر صاحبه أنه قادر، وحده، على تقديمه قياساً إلى نموذج ما. والنموذج، هنا، يحيل على الواقع الذي يسعى النص إلى التماثل معه.

هل يمكن القول بأن كتاب "الاعتبار" يكشف حياة صاحبه كما حكاها ونقلها، بوفاء، داخل ثنايا النص الذي يعرضه علينا؟ هل صحيح أن قوته المرجعية تسمح لنا باعتماده كوثيقة ترصد تفاصيل سيرة حياة، وتعكس أحداثا تاريخية ترويها الذات الساردة؟

تتقاطع أنماط متعددة من الكتابة في "الاعتبار"، السرد التاريخي والسيرة الذاتية، ومقاطع من سير الآخرين...الخ. كما تتداخل اليوميات بالمذكرات أو الذكريات. يحكم التذكر متن "الاعتبار" من أوله إلى آخره. وهو تذكر يأتي في أواخر حياة زاخرة بالتجارب واللقاءات والأسفار والمواجهات. ومن يكتب المذكرات لابد من أن تفرض عليه ذاكرته عملية الانتقاء، حتى ولو كان هدفه إعلام المتلقي بما كان شاهداً عليه من أحداث ووقائع. وهنا يواجه المرء مشكلة ليست بالهينة تتمثل في إمكانية التمييز بين ما يرجع إلى الذكرى وبين التخيل، بين النظر والواقع. أما إذا كانت المذكرات تحيل على وقائع تاريخية حدثت فعليا، فإن الرهان الذي يطرح، هنا، لا يتمثل في الأنا، بل في نظرة شخص التقى التاريخ في لحظة ما، وتشابك تاريخه الشخصي مع التاريخ التاريخي، أي التاريخ الكبير"[13].

---

(11) Ibid, P.35.
(12) Ibid, P.36.
(13) Jean Philippe Miraux, op.cit, P.14.

وفي هذه الحالة، سواء تعلق الأمر بسيرة ذاتية محضة أو بمذكرات، فإن "الميثاق الأوتوبيوغرافي"، بكل ما يفترضه من تعاقد معنوي بين المؤلف أو السارد، والمتلقي، يصير ميثاقا للأصالة والصدق أكثر مما يستجيب لمعايير الحقيقة.

وحتى لو احتوى كتاب "الاعتبار" معطيات تاريخية، بل وحسبته جمهرة كبيرة من المؤرخين أنه يقدم مادة تصلح للكتابة التاريخية[14]، فإن الواقع أن هذا النص هو "كتاب ذكريات استدعاها أسامة بعد حين من الدهر فرواها بتواريخها التي تثير الدهشة والإعجاب بدقتها وضبطها. ثم إن أسامة لم يكن معنيا بكتابة تاريخ على طريقة المؤرخين الحولية ولم يقصد إلى ذلك وإنما كان همه منصبا على تسجيل ما مرّ به في حياته"[15]، أي أن أسامة اتخذ من ذاته موضوعاً للمعرفة، وإطاراً لاستحضار وقائع كان فيها عنصراً مركزيا. وباستعراضه للتجارب التي عاشها مع الأصدقاء أو الخصوم والأعداء، مع المسلمين والإفرنج، وضع نفسه في محكمة الضمير الذي حركه لاستذكار ما مضى ولإعادة التعرف على الأحداث التي شاهدها أو كان شاهداً عليها أو شارك في صنعها. فسرد فقرات كتاب "الاعتبار" يدخل، عند أسامة، في عملية رهان قاسية مع الذات. لأنه التجأ إلى الرواية في وقت انهار فيه الجسد وعجزت فيه اليد على الكتابة. وهو يقرّ بذلك بكثير من المرارة حين يقول: "فلما توقّلت ذورة التسعين وأبلاني مرُّ الأيام والسنين صرت كجواد العلاف لا الجواد المتلاف ولصقت من الضعف بالأرض ودخل من الكبر بعضي في بعض. حتى أنكرت نفسي وتحسّرت على أمسي"[16].

تزامنت لحظة الحكي مع حالة من الوهن الجسدي، غير أن الذاكرة لم تفقد قوتها وحيويتها. وضعية شبه تراجيدية عاشها هذا الأمير الفارس الذي، وإن كان عميق الإيمان بالله وبالقدر، يأسف على الضعف الذي اكتسح جَسده ويتألم للعجز

---

(14) اعتبر جل الباحثين والمؤرخين من القدامى والمعاصرين أن كتاب "الاعتبار" يختزن مادة مرجعية لا محيد عنها للتأريخ للفترة الصليبية الأولى والثانية والثالثة، من وجهة نظر عربية، انظر:

Fransesco Gabrielli, **Chroniques arabes des Croisades** - op.cit.
Amin Maalouf, **Les Croisades vues par les Arabes**, op.cit.
Emmanuel Sivan, **L'Islam et la croisade**...op.cit.

(15) قاسم السامرائي، في تقديمه لكتاب "الاعتبار"، نفس المعطيات السابقة، ص 24م.

(16) أسامة ابن منقذ، الاعتبار، نفس المرجع، ص 179.

الذي شلّ أصابعه[17]. فكيف، إذن، يمكن الاطمئنان إلى الطابع المرجعي لهذا النص في الوقت الذي رواه صاحبه وهو في حالة من "الانكسار" الوجداني؟ ألم يقع في إسقاطات ترفع من شأن ما مضى للتعويض عن العجز الحاضر؟

كيفما كانت أجوبتنا عن هذين السؤالين، فإن أسامة عمل على مواجهة الأنا المعيشة مع الأنا الحاضرة، وجعل ما كان مناسبة لإعادة التعرف، وأحياناً، لإعادة الفهم. لذلك جاء كتابه، أو روايته، في "الاعتبار"، مبنية على تجارب سابقة ومغامرات سمحت للسارد باستحضار أفعاله وأفكاره ومواقفه، وبإعادة صياغة أحكامه إزاء ذاته وإزاء الآخر. والذات في هذه الحالة تحيل أيضا على "متخيل اجتماعي يتقدم بوصفه واقعا، لأنه "يلتصق" به"[18]. فقراءة المعيش، أو رواية بعض تفاصيله تفترض، دوماً، مراعاة أبعاد "خارجية" على النص الذي يعمل السارد، بواسطته على إعادة التعرف. ومهما كانت "فردانية" الذات، فإنها مورطة في إيقاع الجماعة، سيما وأن أسامة لا يتردد في تأطير تحركاته ضمن صيغ علائقية حتى ولو أصرّ على استعمال ضمير المتكلم.

تداخل كبير بين الداخل والخارج، بين الذات والجماعة، وبين الماضي والحاضر. وكتاب "الاعتبار" بوصفه كتاباً مروياً، أي منسوخاً اعتماداً على سرد شفوي، بقدر ما يجعل من الماضي والتجربة الشخصية محور انشغالاته، يتخذ، في نفس الآن، من الحاضر الزمن المعاصر للتلفظ والحكي. ويغدو الحاضر كأنه حاضر تاريخي يكسر المسافة بين الأحداث وزمنيتها. بسلوك أسامة خطاباً مباشراً حراً، يشعر القارئ كأن السارد ـ الذي يمثل الشخصية المركزية ـ يتحدث بصوت يمكننا سماعه، حتى ولو أنه تحوّل إلى نصٍّ مخطوط. فلغة كتاب "الاعتبار" تختلف، بشكل كبير، عن لغة مؤلفات أسامة الأخرى، فهي "أقرب إلى لغة الكلام العامية الوسطى"[19]. لا هي بلغة أدبية ولا بعامية، لكن الكتاب تضمن أخطاءاً يرجح قاسم السامرائي أنها ليست "من صنع أسامة نفسه... فلعل أحد النساخ كان يملي من النسخة الأصل والآخر يكتب وكان المملي كثير الخطأ في

---

(17) M.L. TERRAY, Le discours de vécu, in, Récits de vie, revue des sciences humaines, Lille III, Ṅ 192. 1983. 1983-4, P. 11

(18) يقول أسامة مندهشاً من حالة الوهن الذي أصابه :

فأعجب لضعف يدي عن حملها قلماً   من بعد حطم القنا في لبة الأســد.

(19) قاسم السامرائي، تقديم كتاب الاعتبار، نفس المعطيات السابقة، ص 21م.

القراءة والناسخ يكتب ما يسمع عنه»[20].

ما يهمنا، هنا، هو أن كتاب "الاعتبار" يمثل لحظة قوية في جرأة بعض الكتاب العرب على الجهر بذاتيتهم، وجعل الأنا، وإن تقدمت بكيفية متشابكة مع الآخر، محور السرد وموضوع الحكي. ولأن أسامة لم يكن يهمه الأسلوب والشكل والصيغ البلاغية في هذا الكتاب، فإن مضمون خطابه يمثل الهاجس الأول والهدف الأساسي. وهو من أجل ذلك يكسر كل المسافات بين الماضي والحاضر، بين الأنا الفاعل والأنا السارد، بين الفرد والجماعة، بين النحن والآخرين، ليقترح علينا نوعاً من اللقاء شبه الاحتفالي بين الأنا والناس والتاريخ. إنه يحكي عن تفاصيل حياته بقدر ما يتقدم كشاهد على المرحلة، بل وعلى المراحل المختلفة التي عاينها أسامة، نظراً للعمر الذي امتد به إلى ما ينيف على تسعين سنة، وواكب صراعاتها وحروبها وسياسييها ونخبها، مسلميها ونصاراها. . .الخ[21]. الأمر الذي جعل من كتاب "الاعتبار" نصاً يبوح بتفرد شخص نموذجي.

2 ـ الآخر باعتباره موضوعاً للدهشة

ماهو التصور الذي يختزنه "الاعتبار" عن الوجود والإنسان والزمن؟ وكيف يقدم أسامة الصور المختلفة للافرنجي؟

يتقدم إلينا أسامة في "الاعتبار" بوصفه مسلماً، مؤمنا، متشبعاً بالقيم الكبرى للإسلام، وبأطره المعيارية الجوهرية في الوجود والسلوك والعلاقات. وعلى الرغم من نزوعه الإرادي البارز، في الشجاعة والإقدام والحرب، فإن إقراره بالقدر وإذعانه لمنطق القضاء يظهره، في بعض الأحيان، وكأنه سجين موقف سلبي إزاء العالم. حتى وإن أصرّ أسامة على الضمير المتكلم في روايته، فإن البعد

(20) نفس المرجع، ص 23م. للمزيد من الاطلاع على ما أحاط بنشر كتاب "الاعتبار" ونسخه وأقسامه والفوارق بين طبعة فليب حتى والطبعة التي حققها قاسم السامرائي، انظر التقديم الذي استهل به كتاب "الاعتبار" الصادر بالرياض والذي اعتمدناه في هذا الفصل.

(21) عن حياته ومغامراته السياسية وعلاقاته ومؤلفاته، انظر
R. Stephen Humphreys, MUNKIDH, Encyclopédie de L'Islam, TVII P.P. 579-580.
ثم حسن عباس، أسامة بن منقذ، حياته وشعره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الاسكندرية، بلا تاريخ.

"الشخصاني" الواضح في تحركاته وعلاقاته يكشف عن إنسان ينتمي لمرجعية عقدية واجتماعية يتخذ منها أفقا للنظر ومصدراً للفعل. فالله أوجد الخلق "أطواراً مختلفي الخلق والطبائع : الأبيض والأسود، والجميل والقبيح، والطويل والقصير، والقوي والضعيف، والشجاع والجبان بمقتضى حكمته وعموم قدرته"[22]، بل إن ما يحصل في الحياة غير مرتبط، بالضرورة، بإرادة الإنسان وحريته، أو بقرار ذاتي محض، لأن المسألة، في تصور أسامة، تتجاوز الشخص، مهما كانت قدرته، وتتخطى إرادة القوة التي يمكن أن تصدر عن الجماعة. فالحياة والموت، والانتصار والهزيمة، "كل ذلك مقرون بما تجري به الأقدار والأقضية"[23].

رجل انتزع لقب الفارس بسبب شجاعته وخوضه لحروب ومعارك لا حصر لها ضد الأتراك والأعراب والافرنج. . . الخ. وعاش المراحل الأولى لاستنهاض فكرة الجهاد مع عماد الدين زنكي وابنه نورالدين، وعاصر التتويج الحاسم لهذه الفكرة مع طرد الصليبيين من القدس على يد صلاح الدين. . . الخ. رجل من هذا الطراز، والقدرة على الفعل في الحدث والزمن يستسلم، في كتابه "الاعتبار"، لنزعة غارقة في قدريتها، إذ "النصر في الحرب من الله تبارك وتعالى لا بترتيب وتدبير ولا بكثرة نفير ولا نصير"[24].

للعامل التربوي، على ما يظهر، دور كبير في بناء الشخصية الإسلامية لأسامة. فهو سليل أسرة أميرية، عربية الانتماء وإسلامية العقيدة. ولكنه تأثر أيما تأثر بأخلاقيات آبيه وورعه وشجاعته. يتحدث عن أبيه، باستمرار، بكثير من التقدير والاحترام. فهو النموذج والموجه والمرجع. يقول عنه بأنه كان "شغوفا بالصيد لهجا به وبجميع الجوارح، وما يستكثر ما يغرمه عليه لفرجته. فإنه كان نزهته، فليس له شغل سوى الحرب وجهاد الإفرنج ونسخ كتاب الله، عزّ وجل عند فراغه من أشغال أصحابه"[25]. الصيد والحرب والتزود المعرفي والصداقة، مجالات كبرى استغرقت حياة والد أسامة. وفضلاً عن شغفه الخاص بالصيد "كان

(22) أسامة، الاعتبار، نفس المعطيات السابقة، ص 126.
(23) أسامة، ص 162.
(24) أسامة، ص 166.
(25) أسامة، الاعتبار، ص 200.

الوالد، رحمه الله، كثير المباشرة للحرب وفي بدنه جراح هائلة ومات على فراشه"[26]. وعلى الرغم من جراحه الكثيرة، كان له ميل لافت لنسخ القرآن. ويلاحظ أسامة أن أباه كان "يكتب خطاً مليحاً"[27]، وكان "لا ينسخ سوى القرآن"، وقبل وفاته كشف لعائلته عدة ختمات : "منها ختمة كبيرة كتبها بالذهب وكتب فيها علوم القرآن، قراءاته وغريبه وعربيته وناسخه ومنسوخه وتفسيره وسبب نزوله وفقهه، بالحبر والحمرة والزرقة، وترجمه "بالتفسير الكبير"، وكتب ختمة أخرى بالذهب مجردة من التفسير. وباقي الختمات بالحبر مذهبة الأعشار والأخماس والآيات ورؤوس السور ورؤوس الأجزاء"[28].

لم تكن علاقة والد أسامة مع الصيد نفعية لأن لعامل المتعة فيها دور محفز، كما أن إيمانه الديني لا يقتصر على احترام العبادات والمعاملات بقدر ما أعطاه بعداً جماليا، سواء من خلال النسخ أو التلاوة. وأما الحرب أو الجهاد فالمسألة عنده تدخل في نطاق الواجب الديني. قد يظهر أن الإشارة إلى شخصية أبيه غير ذات معنى، إلا أن إلحاح أسامة في كتابه "الاعتبار" على دور الأب وارتباطه العميق به يسمح لنا بالقول بأن "العبر" التي يتحدث عنها في كتابه ويتغيا تبليغها إلى الآخرين استمد كثيراً منها من مدرسة "الأب". لم يكن أباً عادياً، بل كان مرجعا ومثالاً ونموذجاً. في التربية والسلوك والواجب. وارتقت علاقتهما إلى درجة التمازج العميق، إذ يقول أسامة، في هذا السياق، "وما رأيت الوالد، رحمه الله، نهاني عن قتال ولا ركوب خطر مع ما كان يرى فيّ وأرى من إشفاقه وإيثاره لي"[29].

هذا المناخ الأبوي الغالب على البيئة العامة التي تكوّن فيها أسامة ترك آثاراً عميقة على موقفه من العالم والحياة والأخلاق والعلاقات. فوعيه الإسلامي بالذات لعب الأب فيه دوراً حاسماً. كما انعكس ذلك، بقوة، على موقفه من الآخر، ومن

---

(26) أسامة، الاعتبار، ص 74.

(27) أسامة، الاعتبار، ص 75.

(28) أسامة، الاعتبار، ص 76.

(29) أسامة، نفس المرجع ص 124-125.

وكتب إلى أبيه من العراق أبياتاً شعرية تؤكد الارتباط العميق بينهما قائلا :

إيهاً كلانا يشتكي حرّ الهوى ... لكن جهلت تباين العشاق

أنت استضأت بناره متبصراً ... وأنا صليت بجمره المحراق.

الإفرنجي بالتدقيق. استند وعي أسامة إلى نموذج معياري قوي، تتمثل بعض تجلياته في النمط التصوري والسلوكي للأب، وأما مصدر كل ذلك فإنما يعود إلى المرجعية القرآنية وأخلاقيات الصحابة. وفي حكمه على صدقية الناس في القتال، يعتبر أن من "الناس من يقاتل كما كان الصحابة، رضوان الله عليهم، يقاتلون للجنة لا لرغبة ولا لسمعة"[30]، ومن "الناس من يقاتل للوفاء"[31]. فالفارق بين الرجال يظهر في الهمة والنخوة. وهي عبرة استمدها من أبيه حيث قال له : "كل جيد من سائر الأجناس من الرديء من جنسه ما يكون بقيمته؛ مثل حصان جيد يسوى مئة دينار؛ خمس حصن رديئة تسوى مئة دينار، وكذلك الجمال، وكذلك أنواع الملبوس : إلا ابن آدم فإن ألف رجل أردياء لا يساوون رجلا واحداً جيداً"، وينتهي مؤكداً : "وصدق رحمه الله"[32].

حكم كلي على الجنس البشري، تتمثل قيمة الذات الإنسانية في الهمة والنخوة والجودة، وصدقية الإنسان في المعدن المؤسس لشخصيته، في النوعية الخاصة التي يتفرد بها، وهو معيار ينطبق على جميع الأجناس. هذه النظرة الشمولية التي اقتبسها أسامة من أبيه ستوجّه، إلى حد ما، تصوره للآخر. فليس الدين هو أفق الرؤية الوحيد أو المعيار الوحيد للحكم. لأن القيمة تتجاوز الانتماء العقدي أو الثقافي أو العرقي. والجودة يمكن العثور عليها في كل الأديان والثقافات والأجناس.

وعلى الرغم من إقراره بالقضاء والقدر، ومن تقديره للأبعاد العاطفية في الحياة ولاسيما في ظروف الحرب والقتال، فهو، مع ذلك، يمنح للعقل مكانة خاصة. ذلك أن "العقل هو الذي يحمل على الإقدام على السيوف والرماح والسهام أنفة من موقف الجبان وسوء الأحدوثة". بل و"كل أمر لا يحضره العقل يظهر فيه الخطأ والزلل"[33].

وأسامة حين يتعرض لهذه الاعتبارات ذات الطبيعة الفلسفية، فإنه لا يقوم بذلك من موقع إدعاء التفلسف، أو الارتقاء بالنظرة للأمور إلى مستوى فكري

---

(30) أسامة، نفس المرجع، ص 117.
(31) أسامة، ص 118.
(32) أسامة، ص 101.
(33) أسامة، نفس المرجع، ص 107ـ 108.

عالٍ. أسامة أديب، وشاعر، ومثقف متفقه، وهو يتناول موضوعات فكرية لكن بأسلوب بسيط، وكأنه يعكس بعض الحكم العامة المتداولة أو نمطا متوسطا من الوعي. ويدل التعمق فيها نظرياً، فإنه يفكر فيها بالمثال. والمثال له حضور طاغٍ في الايقاع السردي لكتاب "الاعتبار"(34). المهم، عند أسامة، هو أن "الإنسانَ أحوج إلى العقل من كل ما سواه. وهو محمود عند العاقل والجاهل"(35).

لم يكن أسامة ابن منقذ أميراً ينتمي لعائلة عريقة فحسب أو فارساً اكتسب الشجاعة في الصيد والحرب فقط، وإنما كان مسلماً يحمل نظرة كلية للإنسان، مهما كان اختلافه. ويحكمه توجه عملي وواقعي للحياة وللفعل الإنساني. لهذا جاءت كتاباته، سواء شعراً أو نثراً، وكأنها تصف الوقائع وترصد الأحداث، وتقدمها من خلال المثال. يتخلل ذلك أحكاماً ومواقف تعكس تصور أسامة لخلفيات وأبعاد الواقعة، إلا أن الطابع الحكائي له دور لافت.

وانطلاقا مما تقدم يمكن القول بأن الصور التي يعرضها أسامة للإفرنجي لا يمكن إخضاعها لمنطق واحد. فسواء في الحرب أو السياسة أو الاجتماع أو العلاقات الإنسانية، تتداخل الأحكام الإيجابية بالسلبية، ويتشابك التحوط بالاعجاب. ينعتهم أسامة تارة بالنصارى والكفار أو بعبدة الصلبان، لكن اللفظة التي تتكرر على الدوام هي الإفرنج. الاختلاف الديني واضح في ذهنه، لكن الانتماء الجغرافي أو الإثني غير دقيق تماماً.

لا يكف أسامة، في كتاب "الاعتبار"، من تدبيج صيغ الشتيمة وآيات اللعنة للإفرنج، إذ ناذراً ما تذكر لفظة إفرنج دون إلصاق شتيمة بها، من قبيل: "الإفرنج خذلهم الله"، "الافرنج لعنهم الله"... الخ. لقاموس اللعنة حضور كثيف في الكتاب. ويأتي تصريفه في الجمل والفقرات التي تتعرض للإفرنج، وكأن توجيه

---

(34) يعطي أسامة مثالاً على قلة التدبر والعقل قائلا: "ومن ذلك أن الإفرنج نزلوا مرة على حماة في أزوارها، وفيها زرع مخصب، فضربوا خيامهم في ذلك الزرع، وخرج من شيزر جماعة من الحرامية يدورون بعسكر الإفرنج يسرقون منه فرأوا الخيام في الزرع... حضر صاحب حماة وقال: الليلة أحرق عسكر الإفرنج كله. قال: إن فعلت خلعت عليك. فلما أمسى خرج ومعه نفر على رأيه طرحوا النار غربي الخيام في الزرع لتسوقها الرياح إلى خيام، فصار الليل بضوء النار كالنهار. فرآهم الإفرنج فقصدوهم فقتلوا أكثرهم. وما نجا منهم إلا من رمى نفسه في الماء وسبح إلى الجانب الآخر. فهذه آثار الجهل وعواقبه..". ص 108.

(35) أسامة، ص 109.

الشتيمة للآخر مسألة شبه بديهية. هو موجود ليلعن. هل للحرب والقتال دور في ذلك؟ بلا شك. غير أن اللعنة لا تنسحب من لغة أسامة حتى وهو يتحدث عن مزاياهم وخصالهم الإيجابية وشجاعتهم.

ومعلوم أن كتاب "الاعتبار" لا يقتصر فيه أسامة على الحديث عن الإفرنج أو عن الحروب التي دارت معهم. فهو يستعرض كل الحروب التي تمكن من المشاركة فيها أو كان شاهداً عليها، بين المسلمين أنفسهم داخل مساحة الشام التي تحولت إلى إمارات متفرقة يتنازع مصيرها أمراء وحكاما لا يحركهم سوى التسلط والحكم والطموح الشخصي، وبين المذاهب الإسلامية من سنة وشيعة التي كانت تتخذ منها الدولة الفاطمية بمصر مذهباً رسميا، أو مع أكثر تعبيرات الشيعة عنفاً ألا وهم الباطنيون. فضلاً عن الاختراق الصليبي الذي استوطن الأرض العربية وأسس ممالك وإمارات وعلى رأسها المملكة اللاتينية بالقدس. وبقي يتحرش بالأراضي العربية الأخرى طيلة قرنين. مساحة واسعة من الحروب والمعارك، سببها تناقضات الداخل واختراقات الخارج. مواجهات لا حصر لها كان أسامة شاهداً عليها، إذ يقول، و"قد كان بين هذه الوقعات فترات شهدت فيها من الحروب مع الكفار والمسلمين ما لا أحصيها"[36].

وهو لم يكتف بسرد هذه الوقعات من خلال الحديث الشفوي المستند إلى الذاكرة في آخر أيامه، لأنه سجل شعرياً معارك كثيرة. ومن القصائد ما تشكل وثائق تسجيلية لبعض المعارك التي خاضها أسامة أو كان شاهداً عليها. وهو بالمناسبة لا ينسى التفاخر بشجاعة وبطولة الجيش الذي يحارب معه، حيث يقول عنه :

وجيشٌ إذا لاقى العدو ظننتم
أسود الشرى عنّت لها الآدم والعفر
ترى كل شهمٍ في الوغى مثل سهمه
نفوذاً، فما يثنيه خوفٌ ولا كُثرُ.[37]

---

(36) أسامة، الاعتبار، ص 58.

(37) أسامة، الديوان، نقلاً عن حسن عبّاس، أسامة ابن منقذ، حياته وشعره، نفس المعطيات السابقة، ص 236.

3 ـ الافرنجي بين حكم الواقع وحكم القيمة

يصعب فصل كتابات أسامة عن الظرفية السياسية والوجدانية العامة التي عمل كل من عماد الدين زنكي وابنه نورالدين على خلقها لإعادة بناء الذاتية الإسلامية وإعادة الاعتبار لقيم الجهاد واسترداد ما انتزعه الصليبيون. فكثير من قصائد أسامة تندرج ضمن تحفيز المسلمين على الجهاد، بل ومثلت عنصراً داعماً للعملية الدعائية العربية الإسلامية الواسعة لاستنهاض الطاقات المختلفة واستعادة الأراضي المقدسة. وأسامة لا يكتفي بالمساهمة في "التعبئة الايديولوجية" ضد الإفرنج، لأنه يجمع الكلمة والفعل، وحين يتحدث عنهم فلأنه يعرف بعض مظاهر حياتهم، وخبرهم في السلم والحرب. وهم، كما يقول، "لعنهم الله، أكبر الناس احترازاً في الحرب"[38]، بل إن فرسانهم يزرعون الخوف لدى المحاربين[39]، شرسين في المعارك، معبئين ضد المسلمين إلى درجة ممارسة أبشع الأعمال وأكثرها همجية. ويؤكد أسامة ذلك حين يروى، و"شاهدت من الطعنات العظيمة طعنة طعنها فارس من الإفرنج، خذلهم الله، فارساً من أجنادنا... قطع له ثلاثة أضلاع من جانبه اليسار وثلاثة أضلاع من جانبه الأيمن وضرب شفار الحربة مرفقة ففصله كما يفصل الجزار المفصل ومات لساعته"[40].

لا ينكر أسامة عنف المسلمين مع الافرنج، لكن شراسة هؤلاء لا تضاهى. ففي تصوره هناك مسافة بين الشجاعة والهمجية. ويعتبر أن "الإفرنج، خذلهم الله، ما فيهم فضيلة من فضائل الناس سوى الشجاعة، ولا عندهم تقدمة ولا منزلة عالية إلا الفرسان، ولا عندهم ناس إلا الفرسان ـ فهم أصحاب الرأي وهم أصحاب القضاء والحكم"[41]. يقر أسامة للفرسان بالشجاعة، وبدهائهم في الحرب، ولكنها ليست الشجاعة المقرونة بالشهامة ونبل النفس[42]. ذلك أن

---

(38) أسامة، الاعتبار، ص 40.

(39) أسامة، ص 39.

(40) أسامة، نفس المرجع ص 71.

(41) نفس المرجع، ص 87.

(42) لا يتردد أسامة في تأكيد الاختلاف الثقافي والقومي أثناء مقابلته مع الملك فلك الخامس. يروى أن الملك قال له : "يا فلان، وحق ديني! لقد فرحت البارحة فرحاً عظيماً. قلت : الله يفرح الملك بماذا فرحت؟ قال : قالوا لي : إنك فارس عظيم، وما كنت أعتقد أنك فارس. قلت : يا مولاي، أنا فارس من جنسي وقومي، وإذا كان الفارس دقيقاً طويلاً كان أعجب لهم" ص88.

الإفرنجي حين يصادفه الانتصار لا يتورع في التنكيل بالمسلم، وممارسة أعمال همجية، فشجاعة الإفرنجي شجاعة متوحشة، ولذلك يقول : "سبحان الخالق البارئ إذا خبر الإنسان أمور الإفرنج سبح الله تعالى وقدسه ورأى بهائم فيهم فضيلة الشجاعة والقتال لا غير، كما في البهائم فضيلة القوة والحمل"[43].

لا يكتفي أسامة بإضفاء البهائمية على الإفرنج، بما في هذا الحكم القاسي من نفي للعقل عنهم، وإنما يزيدهم صفات سلبية أخرى لا تقل انتقاصاً من شأنهم، وتتمثل في الخيانة والغدر. ومع أن أسامة في رواياته في كتاب "الاعتبار" يتناول هذه المواصفات بشيء من العقل البارد أحياناً، إلا أنه يصوغ هذه الموضوعات شعريا ببعض العنف. فهو يقول في قصيدة عن معركة جمعت حاكم أنطاكية، وجيوش نورالدين، انتهت بمقتل الأمير الإفرنجي الذي يسميه أسامة "البرينس" "Le prince"[44].

وفي سجننا ابن الفُنْش خير ملوكهم
وإن يكن خيرٌ لديهم ولا بر[45].

أسرناهُ في حصن العريمة راغما
وقد قُتِلت فرسانه فهم جُزر

وسل عنهم الوادي باقليس إنّه
إلى اليوم فيه من دمائهمُ غُدرُ

وحين أسْرهم للأمير "جوسلين" Jocelin، يعترف :

فلما استبحنا مُلكه وبلاده
ولم يبق مالٌ يستباح ولا ثَغْرُ

ونحن كسّرنا البغدوين[46] وما لمن
كسرناه إبلال يُرجّى ولا جبْر

---

(43) نفس المرجع، ص 151.
(44) يقول :
قتلنا البرنس حين سار بجهله تحفّ به الفرسان والعسكر المجر.
(45) ابن الفنش Alphonse
(46) البغدوين، الملك Baldwin

فسلْه اللعين الخائن الخائن الذي
له الغدر دين: ما به صنع الغدر

ويضيف

أفي غدره بالخيل بعد يمينه
بإنجيله بين الأنام له عُذْرُ
دعته إلى نكثِ اليمين وغدْره
بذمته النفس الخسيسة والمكر"[47].

لا شك أن المسافة بين الحدث والقصيدة محدودة في الزمان، فالعنف المتفجر في اللغة يكثف عنف الواقعة، وقوة الإحساس بالذات إزاء "عدو" تكسّر أمام إرادة القوة الإسلامية المتطلعة إلى استرداد مقومات سلطتها على الأمكنة والرموز. قد يكون لعامل الحماسة دور في عنف هذا الشعر الحربي، بمقتضى ما يفرضه منطق المواجهة والصراع، لكن الوعي بخطايا الآخر، وبأخلاقياته المستهجنة واضح تمام الوضوح في هذه الأبيات. ففضلا عن صفة البهائمية لا يقتصد أسامة في ذكر الخيانة والغدر والنكث باليمين والمكر والخسّة... الخ. وما يكثفه أسامة في القصائد تحت تأثير الوقائع الحربية، عمل في كتاب "الاعتبار" على تفصيله بطريقة روائية تعتمد على التذكر وعلى أسلوب يميل إلى الهدوء أكثر مما يؤجج الألفاظ المشحونة بالانفعال والتوتر.

لم تكن الحرب هي عنوان العلاقة الوحيد مع الإفرنج. فالمنطقة كانت تعرف تركيبا فسيفسائيا من الإمارات والممالك، من المسلمين، السنة والشيعة، والإفرنج، وكانت صفقات ومساومات تتم، ومعاهدات ومفاوضات تحصل بين هذه الإمارة أو تلك، وأحلاف تنتظم بين إمارات إسلامية وأخرى إفرنجية ضد ممالك إسلامية أو إفرنجية. ولم يعد هناك أدنى حرج في ذلك، خصوصاً قبل الفترة التي جعل نورالدين زنكي من الجهاد قاعدة ومن التوحيد هدفاً. وبحكم الموقع المتميز الذي كانت تحوزه إمارة "شيزر"، والمكانة الخاصة التي كانت تحتلها أسرة ابن منقد، وبسبب التأثير البالغ الذي مارسه والد أسامة على شخصية ابنه، فإن والده وعمه لعبا دور الوساطة في أكثر من صراع بين الأمراء والملوك،

---

(47) أسامة، نقلاً عن حسن عباس، نفس المرجع السابق، ص 238.

سواء من المسلمين أو الإفرنج. وكتاب "الاعتبار" يتعرض لأكثر من تدخل على هذا الصعيد[48]. لما كان الأمر كذلك، فإن أسامة، بدوره، لعب دور الوساطة لفض نزاعات كثيرة ولتسوية خلافات لا حصر لها، حتى أصبح وسيطا نافذاً بين المسلمين والإفرنج.

ولعل عمليات الوساطة هي التي وفرت له بعض شروط التعرف على الإفرنج. وعلى الرغم من الأحكام السلبية التي يحملها عليهم، فإن جدلية الصراع والتساكن فرضت عليه التعامل معهم. قام أسامة بعمليات وساطة كثيرة، بهدف الصلح أو التفاهم أو التحالف. يقول : "كنت أتردد إلى ملك الإفرنج في الصلح بينه وبين جمال الدين محمد بن تاج الملوك رحمه الله ليد كانت للوالد، رحمه الله، على بغدوين الملك والد الملكة امرأة الملك فلك بن فلك"[49]. وتحولت بعض العلاقات إلى صداقة، ولو أنه مقتنع أشد الاقتناع بأنهم "لعنهم الله، جنس ملعون لا يألفون لغير جنسهم"[50]، بل إنه يعطي أدلة على استحالة تحقيق تمازج اجتماعي وثقافي بين الإفرنج والمسلمين بسبب الحاجز العقائدي، حتى ولو تظاهروا بتبنّي الإسلام. ومن الأمثلة على ذلك أنه "كان في أولئك الذين صاروا إلى دار والدي امرأة عجوز ومعها بنت لها امرأة شابة حسنة الخلقة وابن مشتدّ. فأسلم الابن وحسن إسلامه فيما يرى من صلاته وصومه. وتعلّم الترخيم من مرخّم كان يرخم دار والدي. فلما طال مقامه زوجه الوالد بامرأة من قوم صالحين وقام له بكل ما احتاجه لعرسه وبيته. فرزق منها ولدين وكبرا وصار لكل واحد منهما خمس ست سنين . والغلام راؤول أبوهما مسرور بهما، فأخذهما وأمهما وما في بيته وأصبح بأفامية عند الإفرنج وتنصّر هو وأولاده بعد الإسلام والصلاة والدين"[51]. وأسامة لم يكتف بسرد ما يعضد شكه في استحالة اندماج ما بين

---

(48) يقول أسامة : "وكان لأبي وعمي، رحمهما الله عليه (أي على الملك بلدوين) جميل كبير حيث كان أسره نور الدولة بلك، رحمه الله، وصار بعد قتل بلك إلى حسام الدين نمرتاس بن إيلغازي فحمله إلينا إلى شيزر ليتوسوا أبي وعمي، رحمهما الله، بيعه فأحسنا إليه، فلما ملك كانت لصاحب أنطاكية علينا قطيعة سامحنا بها، وصار أمرنا في أنطاكية نافذاً"، ص 141.

(49) يقصد فلك الخامس Fulk V الذي تتوج ملكاً على القدس سنة 526هـ.

(50) نفس المرجع السابق، ص 103.

نفس المرجع، ص 150.

(51) أسامة، نفس المرجع، ص 151.

المسلمين والإفرنج، وهو يأتي بمثال من المعيش العائلي، بل ينهي هذه القصة بدعوة تختزن شحنة انفعالية مثيرة حيث قال : "فالله تعالى يطهّر الدنيا منهم"[52].

قد تبدو هذه الرغبة قاسية من فارس نبيل تميز بدرجة من التسامح والقدرة على التواصل مع الآخر. صحيح أن حكمه على الإفرنج فيه شيء من العنف، ابتداءاً من قاموس اللعنة، مروراً بشجاعتهم المتوحشة إلى عدم الاطمئنان إلى أخلاقياتهم الظاهرة، لكن الرغبة في تطهير الأرض منهم تعبّر عن نزعة إقصائية دفينة قد تتعارض مع ما يصدر عن أسامة من سلوك مهادن إزاء الإفرنج.

والمفارقة أنه مباشرة بعد القصة التي رواها للبرهنة على صعوبة الثقة في الإفرنج، يتعرض لعلاقة أخرى تسمح للمرء باستنتاج بعد آخر في نسيج الروابط التي جمعته مع الإفرنج. ذلك أنه "كان في عسكر الملك فلك بن فلك فارس محتشم إفرنجي قد وصل من بلادهم يحج ويعود. فأنس بي وصار ملازمي يدعوني :أخي" وبيننا المودة والمعاشرة. فلما عزم على التوجه في البحر إلى بلاده قال لي : يا أخي، أنا سائر إلى بلادي. وأريدك تنفذ معي ابنك ـ وكان ابني معي وهو ابن أربع عشرة سنة ـ إلى بلادي يبصر الفرسان ويتعلم العقل والفروسية. وإذا رجع كان مثل رجل عاقل. فطرق سمعي كلام ما يخرج من رأس عاقل. فإن ابني لو أسر ما بلغ به الأسر أكثر من رواحه إلى بلاد الإفرنج. فقلت : وحياتك هذا الذي كان في نفسي، لكن منعني من ذلك أن جدّته تحبّه وما تركته يخرج معي حتى استحلفتني أن أردّه إليها. قال : وأمك تعيش؟ قلت : نعم. قال : لا تخالفها"[53].

يتضمن هذا النص أكثر من مستوى في تحديد طبيعة العلاقة التي جمعت أسامة مع هذا "الإفرنجي المحتشم" . فهو يخبر أن هذا الرجل جاء ليحج ويرجع إلى بلاده، أي أن وجوده، في كل الأحوال، وجود عابر، لكن ذلك لم يمنعهما من نسج روابط تميزت ب "المودة والمعاشرة" ، لدرجة أن الإفرنجي أصبح ينعته ب "أخي" . قد تكون لهذه اللفظة دلالة إنجيلية عادية، لكن أسامة أصرّ على استحضارها للتدليل على العلاقة "الأخوية" التي قامت بينهما، وحين عبّر ذلك

---

(52) أسامة، نفس المرجع، ص 151.

(53) أسامة، نفس المرجع، ص 151ـ152.

الفارس عن رغبته في دعوة ابنه إلى بلاده لتعلم "الفروسية والعقل"، هنا انتفضت حمية أسامة واستنفرت فيه حصانته الثقافية خوفاً من زعزعة الأساس الثقافي الذي يؤسّس هويته واختلافه في نفس الآن. فدعوة "الإفرنجي المحتشم" اتخذت طابع استفزاز لا يحتمل، لأنه على الرغم من المودة التي جمعتهم، فهو لم يكن يتصور لحظة أن رغبة من هذا القبيل يمكن أن تصدر عن هذا الإفرنجي، لأن طبيعة العلاقة لا تسمح باستقبال هذه الدعوة، ولأن هذا الكلام، عند أسامة، "لا يخرج من رأس عاقل". فهو يفضل أن يتعرض ولده للأسر وأن يحرم من حريته على أن يذهب إلى "بلاد الإفرنج". ومع أن الدعوة ولدت، في العمق، توتراً ثقافيا قوياً لدى أسامة، لدرجة أنه نعت صاحبها بالخروج عن حدود العقلانية، فإنه برر رفضه بلباقة جعلت الآخر يطمئن لجوابه. فكيف يمكن تصور انتقال ابن أسامة إلى بلاد الإفرنج وهو مقتنع بأنهم "جنس ملعون لا يألفون لغير جنسهم"؟

ما يثير الانتباه، من ناحية أخرى، هو الاستعمال الملتبس للفظة "البلاد الافرنجية". فهو تارة يشير إلى أنطاكية أو عكار أو القدس باعتبارها بلاد الإفرنج إذا كانت تحت سيطرة أحد ملوكهم، وتارة أخرى يتحدث عن "البلاد الإفرنجية" باعتبارها خارجة عن الجغرافيا العربية(54). فهو في فقرات عديدة من "الاعتبار" وفي قصائد ينظر إلى الآخر الإفرنجي وكأنه جزء من التركيبة البشرية والعقائدية والسياسية للمنطقة. فهو يقول في قصيدة عن استرجاع مدينة أنطاكية في زمن نورالدين زنكي، وما فعله جيش المسلمين بملكها :

فلما استبحنا مُلكه وبلاده

ولم يبق مالٌ يستباح ولا ثَغرُ

غير أنه يتحدث، في نفس الآن، عن الإفرنجي باعتباره أجنبياً يأتي من بعيد، إما للحج أو للقتال، دون أن يتمكن أسامة مرة من تحديد أصله الجغرافي. وقصته مع "الإفرنجي المحتشم" الذي طلب منه السماح لابنه "مرهف" مصاحبته إلى بلاده الأصلية مؤشر على أن هناك إدراكا ما من طرف أسامة أن الظاهرة الإفرنجية

---

(54) نفس الملاحظة سجلها أندري ميكيل في سياق حديثه عن تصور أسامة للبلاد، إلا أن ميكيل يميل إلي إظهار الجانب الإيجابي في هذا التصور، انظر:
André Miquel, Des ennemis familiers à l'époque des Croisades, Maghreb - Machrek N123 P.P.12-13.

غربية على المنطقة العربية، وعلى أن الذهاب إلى بلادهم تفترض اجتياز البحر.

بل إنه يستعمل لفظة "التبلّد" للتدليل على تكيف بعض الإفرنج في المدن التي احتلوها. إذ يقيم فارقاً بين من قدم "البلاد الإفرنجية" منذ مدة طويلة وبين من هو حديث العهد بها. والمعيار الذي يستند إليه لتحديد هذا الفارق يتجلى في "التبلّد" أو في الجفاء. فهو يرى أن "كل من هو قريب العهد بالبلاد الإفرنجية أجفى أخلاقاً من الذين قد تبلّدوا وعاشروا المسلمين"[55]، أي أن عملية "التبلّد" تخضع لسيرورة احتكاك مع الوجود الإسلامي، الذي لا يمكن أن يتخلى أسامة لحظة واحدة عن اقتناعه الراسخ بتفوقه على باقي الأجناس والحضارات. تتهذب أخلاقيات الإفرنجي بفعل التثاقف الذي يحصل له مع المسلمين. قد لا يكون ذلك عاماً لكنه واقع قائم، "فمن الإفرنج قوم قد تبلّدوا وعاشروا المسلمين فهم أصلح من القربى العهد ببلادهم ولكنهم شاذ لا يقاس عليه"[56].

تبلّد الإفرنج نتاج معاشرة المسلمين. أو هكذا يتصور أسامة. ولعله يعرف أن من يأتي من وراء البحر من الإفرنج لا يحمل جفاءً ماهويا بالضرورة، لأنه تعرّف على عناصر من "البرجاسية" (البورجوازية) يتسمون بأخلاق غير تلك التي يتصرف بها الفرسان. و"البرجاسية" عنده هم التجار. وهو، ولا شك، التقى بتجار إفرنج بسبب الحركة التجارية النشطة التي كانت تعرفها المنطقة مع بعض المدن الإيطالية على الرغم من الحروب والمواجهات.

وفي سياق تدليله على قدرة النموذج الإسلامي على التأثير في السلوك الحضاري لبعض الإفرنج، يروى مرة أنه اصطحب صديقا إلى أنطاكية في شغل، و"كان بها الرئيس تادرس بن الصفي[57] وبيني وبينه صداقة وهو نافذ الحكم في أنطاكية، فقال لصاحبي يوماً: قد دعاني صديق لي من الإفرنج، تجيء معي حتى ترى زيّهم. قال. فمضيت معه فجئنا إلى دار فارس من الفرسان العتق الذين خرجوا في أول خروج الإفرنج، قد اعتفى من الديوان والخدمة، وله بأنطاكية ملك يعيش منه. فأحضر مائدة حسنة وطعاماً في غاية النظافة والجودة، ورآني متوقفا عن الأكل فقال: كلْ طيب النفس، فأنا ما أكل من طعام الإفرنج، ولي طباخات

---

(55) أسامة، نفس المرجع السابق، ص 153.

(56) أسامة نفس المرجع السابق، ص 159.

(57) Theodoros Sophianos.

مصريات ما آكل إلا من طبيخهن، ولا يدخل داري لحم خنزير فأكلت وأنا محترز وانصرفنا"[58].

غير أن ما يسكت عنه كتاب "الاعتبار" هو اللغة التي يستعمل أسامة للتفاهم مع أصدقائه الإفرنج، فهل الذين عاشروا المسلمين منهم اضطروا إلى تعلم العربية للتواصل مع محيطهم العربي الإسلامي، أم كان الأمر يقتضي توسطا ما. فأسامة يعترف، على كل حال، أنه لا يفهم لغتهم، ولكنه مع ذلك، نسج علاقات مع عناصر إفرنجية منها من أنقذه من الموت المحقق. فالفارس الذي "تبلّد" وشاركه طعامه في منزله هو الذي تدخّل في إحدى المرات لانتزاع أسامة من أيدي الإفرنج. يقول : "فأنا بعد مجتاز في السوق، وامرأة إفرنجية تعلقت بي وهي تبربر بلسانهم وما أدري ما تقول[59]. فاجتمع علي خلق من الإفرنج فأيقنت بالهلاك. وإذا ذلك الفارس قد أقبل فرآني. فجاء فقال لتلك المرأة : ما لك ولهذا المسلم؟ قالت : هذا قتل أخي عرس[60]، وكان هذا عرس فارساً بأفامية قتله بعض جند حماة، فصاح عليها وقال : هذا رجل برجاسي - أي تاجر - لا يقاتل ولا يحضر القتال، وصاح على أولئك المجتمعين، فتفرقوا وأخذ بيدي ومضى"[61].

الإفرنج صنفان، الأول تبلّد بحكم معاشرة المسلمين والاحتكاك بهم، والثاني

---

(58) أسامة، نفس المرجع، ص 159-160.

(59) التشديد منّي.

(60) يشير المحقق أن هذا الاسم قد يكون تحريفاً لـ Horso

(61) أسامة، نفس المرجع، ص 160.

وفي نفس السياق، تقريباً، يحكي أسامة مرة قائلاً : "فمن جفاء أخلاقهم، قبّحهم الله، أنني كنت إذا زرت البيت المقدس دخلت إلى المسجد الأقصى، وفي جانبه مسجد صغير قد جعله الإفرنج كنيسة، فكنت إذا دخلت المسجد الأقصى وفيه الداوية* وهم أصدقائي يخلون لي ذلك المسجد الصغير أصلّي فيه. فدخلت يوماً فكبّرت ووقفت في الصلاة فهجم علي واحد من الإفرنج مسكني وردّ وجهي إلى الشرق، وقال : كذا صلّ. فتبادر إليه قوم من الداوية أخذوه أخرجوه عنّي. وعدت أنا إلى الصلاة فاغتفلهم وعاد هجم علي ذلك بعينه وردّ وجهي إلى الشرق وقال : كذا صلّ. فعاد الداوية دخلوا إليه وأخرجوه واعتذروا إلي وقالوا : هذا غريب وصل من بلاد الإفرنج في هذه الأيام وما رأى من يصلي إلى غير الشرق"، نفس المرجع، ص 153-154.

* الداوية، "هم قوم من الإفرنج يحبسون أنفسهم لجهاد المسلمين ويمنعون أنفسهم من النكاح وغيره، ولهم أموال وسلاح.. ولا طاعة عليهم لأحد"، نقلاً عن هامش، ص 153-154.

حديث العهد يجسد خشونة لا تحتمل وجفاء مستفزاً. الحكم الذي يصدره أسامة يستند إلى نموذج معياري واضح ودقيق، فهو بقدر ما يصب عليهم كل ما يملك من قاموس اللعنة، يقر لبعضهم بالشجاعة "البهائمية" وللبعض الآخر بالتكيف مع البيئة الثقافية العربية. فالإفرنج، عنده، فرسان، تختلف صورتهم باختلاف أجيالهم وتواجدهم على الأرض العربية، و"براجسة" ـ تجار ـ وملوك وأمراء، وإن كان هؤلاء من الفرسان النبلاء.

وكثيراً ما نجد أسامة يصدر أحكاماً لها طابع العمومية حين يتعلق الأمر ببعض أنماطهم السلوكية أو العلائقية، أو ذات الأبعاد المعيشية، كالموقف من المرأة، فهو يرى أن "ليس عندهم شيء من النخوة والغيرة. يكون الرجل منهم يمشي هو وامرأته يلقاه رجل آخر يأخذ المرأة ويعتزل بها ويتحدث معها، والزوج واقف ناحية ينتظر فراغها من الحديث. فإذا طولت عليه خلاها مع المتحدث ومضى"[62]. هذا النمط من العلاقة "الليبرالية" مع المرأة لا يمكن إلا أن تستفز انتباه رجل مسلم مثل أسامة، له تصور للحريم وللمرأة محدد. فهو ينقل ويصف ولكنه يمرر حكما أقرب إلى الاستهجان منه إلى الاستغراب، ذلك أن رجولة الرجل، فضلاً عن الشجاعة، تتمثل في رعاية امرأته والغيرة عليها. وهذا ما خلق لدى أسامة نوعاً من الإحساس بالمفارقة : كيف يمكن للفارس الإفرنجي أن يكون شجاعاً بدون غيرة ولا نخوة؟ بل إنه يدعو، بتعجب مثير، إلى التأمل فيما خلقت لديه هذه الحالة من قلق واستغراب قائلا : "فانظروا إلى هذا الاختلاف العظيم : ما فيهم غيرة ولا نخوة وفيهم الشجاعة العظيمة وما تكون الشجاعة إلا من النخوة والألفة من سوء الأحدوثة"[63]. استغراب أسامة يأتي من كونه يعتقد أنه لا مجال لفصل الرجولة عن الهمة. ولقد سبق أن أشرنا إلى الفهم الذي يستند إليه في تحديد معنى الرجولة والنخوة، غير أنه، في هذه المرة، يعين، بشكل واضح،

---

(62) أسامة، نفس المرجع، ص 154.

وفي فقرة أخرى يتحدث أسامة عن قصة تاجر إفرنجي دخل يوماً إلى منزله "ووجد رجلاً مع امرأة في الفراش فقال له : أي شيء أدخلك إلى امرأتي؟ قال : كنت تعبان دخلت أستريح. قال : فكيف دخلت إلى فراشي؟ قال : وجدت فراشاً مفروشاً نمت فيه. قال : والمرأة نائمة معك؟ قال : الفراش لها، كنت أقدر أمنعها من فراشها؟ قال : وحق ديني إن عدت فعلت كذا تخاصمت أنا وأنت. فكان هذا نكيره ومبلغ غيرته؟"، ص 155.

(63) أسامة، نفس المرجع، ص 155ـ156.

طبيعة الاختلاف الذي يميز التصور الإسلامي للشجاعة والهمة والمرأة وبين ما شاهده لدى الإفرنج. "اختلاف عظيم" ذلك الذي يفرق المسلم والإفرنجي على هذا الصعيد.

انطلاقا مما تقدم يمكن القول بأن كتاب "الاعتبار"، فضلا عن اهتمامه ببعض تفاصيل السيرة الذاتية لأسامة، هو، في العمق، كتاب في الفروق بين نظام معياري إسلامي واضح المعالم، وبين آخر يتقدم إلى مجال الإدراك والوعي بمكونات متفرقة. وسواء تعلق الأمر بالشجاعة أو الصداقة، أو النخوة والهمة، أو التعامل مع المرأة أو الممارسة الطبية، أو القدرة على التفاعل "والتبلد" والتثاقف، أو الاعتقاد الديني... الخ، كل هذه الاعتبارات أخضعها أسامة لنظامه القيمي على مرحلتين : مرحلة المشاهدة والادراك، ومرحلة التذكر واستحضار تفاصيل المشاهدة. وعلى الرغم من الاحتكاك الطويل مع الإفرنج على الأرض العربية، في الحرب وفي السلم، فإن أحكام أسامة على الإفرنج استندت إلى ملاحظات شبه اثنولوجية، سيما وأنه كان يجهل لغتهم كما اعترف بذلك. فالآخر يحضر في ثنايا "الاعتبار" تارة بطريقة واضحة تأتي نتيجة معاينة وخبرة وامتحان، وتارة بكيفية لا واعية. وفي كل الأحوال فإن هذا الكتاب يكشف ما يمكن نعته ب "التمثل الإسلامي العام" للإفرنج في زمن الحروب الصليبية. أسامة يجسد هذا التمثل بامتياز، أولاً، لأنه عمّر طويلا وعايش جل الحملات الصليبية، من الهجمة الأولى في 1090 إلى تحرير القدس من طرف صلاح الدين، تقريبا؛ وثانيا، لأن كتاب أسامة كثف ما يسميه "آندري ميكيل"، بحق، "بالوعي الإسلامي المتوسط"(64). وهو يصوغ هذه التسمية بدون حكم قيمة بالضرورة، لأنه يدرك أن أسامة ينتمي إلى أسرة آرستقراطية، ومثقف، واحتك بأكثر من أمير وقائد.. فهو بقدر ما يحمل هذا "التمثل الإسلامي المتوسط" يمثل، في نفس الآن، "التصور السامي للإسلام"(65). وهو في الحالين قدم لنا شهادات نحس بحرارتها على الرغم من المسافة المزدوجة التي دخلت في نطاقها. مسافة الزمان، ومسافة الحكي، فضلاً عن اللغة "الحية" التي اختارها. فكتاب "الاعتبار" ليس "عملا كبيراً من حيث موضوعه، أي نظرة الشرق للصليبيين، أو فقط عملا كبيراً لأنه يقدم لنا سيرة ذاتية

(64) André Miquel, Des ennemis familiers à l'époque des Croisades, op.cit, P.10.
(65) André Miquel, L'Orient d'une vie, Ed. Payot, 1990, Paris, P.184.

فريدة داخل الآداب العربية الكلاسيكية. هو كتاب أصيل أيضا لأنه نقل لنا تجربة مثيرة في الكتابة تمثلت في إدخال لغة حية فيما أراد أن يكون لغة حياة، باسم الواقعية"[66]

هل التصورالذي صاغة أسامة عن "الإفرنج" في "الاعتبار" كان واقعيا؟ سؤال يحيلنا، بالضرورة على الفرش النظري الذي دشنا به الحديث عن السيرة الذاتية، وعلى العلاقة المتراكبة بين الذات الساردة وموضوع سردها. ويبدو أن أسامة، بفضل العمر المديد والتجارب الكثيرة التي خاضها في الحرب والسياسة والثقافة والحياة، والمسافة المزدوجة التي تحكمت في "الاعتبار"، إزاء الزمان وتجاه منطق الحكي، بحكم أن هذا الكتاب هو استنساخ مكتوب لرواية شفوية، فإن آليات التذكر، لاشك، لعبت دورها في الاستحضار والإقصاء والانتماء والتضخيم... الخ، فقد اعترف أنه سيورد "من عجائب ما شاهدته ومارسته.. ما يحضرني ذكره. وما النسيان بمستنكر لمن طال عليه ممر الأعوام"[67]. لذلك فحيوية اللغة وتوهج المشاهد وقوة الأحداث، جاءت، في نسيج الكتاب، وكأنها انطباعات واقع أكثر مما تحيل على واقع بعينه. سيما وأن أسامة سلك في حكيه سبيل الوصف والرصد شبه الاثنوغرافي وقدم، من خلالهما، مشاهد وصوراً وشخوصاً منحها طابعاً حياً بواسطة مقاطع حوارية، لكنها تبقى مشاهد سينوغرافية أقرب إلى التخيل منها إلى أي شيء آخر. فهو لا يعرف لغة الإفرنج. ويعترف بذلك، لكننا نجد في "الاعتبار" كلاما صادراً عن الإفرنج، وسواء خمنه أسامة أو ترجموه له، ففي كل الأحوال، تتدخل وساطات تضعف "واقعية" الوقائع، وتزج بها في التخيل.

وإذا اتفقنا على أن "الاعتبار" يكشف تمثلا إسلاميا متوسطا، وأنه يختزن طاقة تخيلية لافتة، فإن الأمر يمكن النظر إليه من زاوية كون أسامة عبّر، وبقوة، عن متخيل جمعي فاعل في التاريخ. تفور أغلب مقاطع الكتاب بحيوية متوهجة. لذلك فالحديث عن الأبعاد التخييلية للنظرة التي صاغها عن الإفرنج لا ينفي الاقتناع الفعلي بمضمون هذه النظرة، أو أن مكونات المتخيل الذي يتحرك داخله غارق في نزعة تجريدية خالصة. فالرجل، ولو أنه كان شاعراً وأديبا، كان منخرطا في الفعل

(66) André Miquel, Note sur quelques problèmes posés par l'autobiographie d'Usama Ibn Munqidh, Mélanges de Université saint Joseph, T.L, Volume 1, 1984, P.431.

(67) أسامة، الاعتبار، ص 58.

التاريخي، منذ بدايات وعيه بالعالم على يد أبيه، إلى أن نضج وأصبح ملازماً لأكثر من قائد وأمير عربي إسلامي، ضمن سياق تاريخي تميز بتصاعد المد الجهادي ضد الوجود الصليبي. لقد كان حاضراً في أكثر من زمن، و"من ذلك ما حضرته مع ملك الأمراء أتابك زنكي بن آق سنقر ـ رحمه الله ـ ومن ذلك ما حضرته بدمشق مع شهاب الدين محمود بن تاج الملوك ـ رحمه الله ـ ومن ذلك ما حضرته بمصر. ومن ذلك ما حضرته مع الملك العادل نورالدين أبي المظفر محمود بن آتابك زنكي ـ رحمه الله ـ ومن ذلك ما حضرته بديار بكر مع الأمير فخر الدين قرا أرسلان بن داود بن أرتق، ـ رحمه الله ـ"(68).

دواوين وبلاطات وملوك ومعارك وحروب شهد عليها أسامة. وقد تمحورت حياته، منذ عماد الدين زنكي، مروراً بنورالدين إلى صلاح الدين، حول المشروع الجهادي لإعادة الاعتبار للذاتية الإسلامية في صراعها التاريخي والحضاري مع الصليبيين. ومع بدايات الانتصار الأيوبي على الإفرنج كان أسامة قد انهارت قواه وأعاقه الهرم. لكن صلاح الدين، تقديراً منه للقيمة التاريخية والرمزية التي مثلها أسامة، استدعاه بالقرب منه، وكأن التتويج التاريخي لصلاح الدين يجسد ذلك

---

(68) أسامة، الاعتبار، ص 20.

يقول أسامة : "أعجزني وهن السنين عن خدمة السلاطين فهجرت مغشيّ أبوابهم، وقطعت أسبابي من أسبابهم واستقلت من خدمتهم.. ورضيت نفسي بالانفراد في الغربة ومفارقة الأوطان والتربة إلى أن تسكن نفارتها عن مرارتها. وصبرت صبر الأسير على قدّه والظمآن ذي الغلة عن ورده.. فناداني إليه مكاتبة مولانا الملك الناصر صلاح الدنيا والدين سلطان الإسلام والمسلمين، جامع كلمة الإيمان **قامع عبدة الصلبان رافع علم العدل والإحسان*** محيي دولة أمير المؤمنين أبي المظفر يوسف بن أيوب. جمّل الله الإسلام المسلمين بطول بقائه وأيدهم بماضي سيوفه وآرائه وأضفى عليهم وارف ظله كما أصفى لهم من الأكدار موارد فضله.. فاستنقذني من أنياب النوائب برأيه الجميل وحملني إلى بابه العالي بأنعامه الغامر الجزيل وجبر ما هاضه الزمان منّي ونفق على كرمه ما كسد عليّ من سواه من علو سنّي.. فهو يعتدّ لي بذلك ويرعاه رعاية من كأنه شاهد ورآه. فعطاياه تطرقني وأنا راقد وتسري إليّ وأنا محتجب قاعد. فأنا من إنعامه كل يوم في مزيد وإكرام كتكرمة الأهل وأنا أقل العبيد، أمنني جميل رأيه حادث الحادثان، وأخلف لي إنعامه ما سلبه الزمان بالنكبات المجحفات. وأفاض علي من نوافل فضله بعد تأدية فرضه وسنته ما تعجز الأعناق عن حمل أيسر منته ولم يبق لي جوده أملاً أرجو نيله. أقضي زماني بالدعاء له نهاره وليله. والرحمة التي تدارك بها العباد، وأحيا ببركاتها البلاد والسلطان الذي أحيا سنة الخلفاء الراشدين وأقام عمود الدولة والدين..." . ص 183ـ184.

* التشديد منّي.

الهدف الذي لم يتمكن أسامة من معاينته. أو كأن اللقاء بينهما يكثف ذلك التحقق الملحمي للمشروع الذي ما انفك أسامة يعمل من أجله طوال حياته. وجهان ـ صلاح الدين وأسامة ـ لنموذج إسلامي متوّج، في الوجدان وفي التاريخ. إعادة الاعتبار للمقدس والجهاد، توحيد البلاد الإسلامية، تحرير القدس، تكريس إسلام مبدئي لكن متسامح . . . الخ. هذه هي القيم الكبرى التي التقى عليها كل من هذين الأميرين المسلمين(69).

افترضت قاعدة الجهاد نظرة ما إلى الآخر، ويبدون هذه النظرة، المستندة إلى الخبرة العملية والاحتكاك العنيف والتصور المتخيل إلى الإفرنجي، لم يكن من الممكن تجييش المسلمين قصد تجديد العلاقة مع المقدس واستئناف الفعل التوحيدي. من عماد الدين إلى صلاح الدين، عبر أسامة قرناً كاملا، تقريباً، حيث مكنه ذلك، أكثر من أي شخص آخر، من تكوين نظرة محددة بقدر ماهي مفارقة للآخر. فهو يسلم بالقدرية ويؤكد على إعمال العقل في نفس الآن، ويعتبرأن الإفرنج شجعان لكنهم بهائم وهمجيين. تدخل في أكثر من عملية وساطة بينهم وبين المسلمين لكنه شديد الاقتناع بأنهم يتسمون بالخيانة والغدر والمكر والخِسّة، فهم "جنس ملعون لا يألفون لغير جنسهم" . لذلك يصعب تصور اندماج اجتماعي أوثقافي بين المسلمين والإفرنج على الرغم من كون البعض منهم "تبلّد" بحكم الاحتكاك مع حضارة الإسلام، ومنهم من حافظ على جفائه وخشونته. فضلا عن أنهم لا نخوة لهم ولا غيرة، في حين، أن الرجولة لا يمكن تصورها في استقلال عن النخوة والهمة. .

كتاب "الاعتبار" ، في العمق، كتاب في الفروق. وحتى ولو ركز على ماهو سير ـ ذاتي وعلى ما تقصّده من استخلاص للعبر والدروس من الناحية الأخلاقية والإنسانية، فإن أسامة من خلال العناصر المؤسسة لوعيه بالذات، استحضر الآخر، الذي طالما احتك به في الحرب وفي السلم، لإعلان "الاختلاف العظيم" ، اعتماداً على ملاحظات شبه اثنولوجية ووصف إثنوغرافي، ومشاهد "سينوغرافية" ، تمكن أسامة من تقديم التمثل الإسلامي العام للآخر في حضوره المتفرق. عالم الإفرنج عالم مشتت. والصور التي صاغها حكي أسامة تكشف

(69) André Miquel, l'Europe vue par les Arabes jusqu'à l'an Mil, in Lumières arabes sur l'Occident médiéval, Ed. Anthropos, Paris, 1978, P.68

انطباعات واقع تميزت بحرارة ووهج روائيين لافتين، وبشحنة انفعالية اختزنت كثيراً من التبرم وقدراً كبيراً من الشتيمة واللعنة، بدون أن يعني ذلك تعصبا أو رفضا للآخر. فالإفرنجي كيان يتعين محاربته كما يمكن مصادقته، ولأنه عاش على الأرض العربية فالاحتكاك به ومعاشرته مسألة عادية عند أسامة، لأن توازن القوى العسكري، حتى في حالة اختلاله لصالح الإفرنج، لم يكن ليؤثر على الشعور الجارف بقوة الإسلام وتفوقه عليهم. إذ بفضل التحضر الإسلامي يتمكن الإفرنجي من التخلص من همجيته وجفائه. لهذا قلنا بأن كتاب "الاعتبار" هو كتاب في الفروق صاغته شخصية عربية إسلامية بقدر ما تكثف نظرة نخبوية للواقع وللعالم فإنها عبّرت، في نفس الآن، عن تصور إسلامي عام للآخر في مختلف المظاهر التي تقدم بها إلى مساحة الوعي والمخيلة في تلك الحقبة المتوترة من تاريخ العلاقات بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي.

****

******

***

"تجربة الفكر" ومسألة التثاقف

لم يكن استرجاع الأماكن المقدسة واستبعاد القوى الإفرنجية من الجغرافيا العربية الإسلامية يعني استرداد الواقعة الإسلامية لقوتها الحضارية في التاريخ. وهنا تتمثل إحدى المفارقات الكبرى في سيرورة تطور الإسلام. لذلك يتعين التساؤل عن الأسباب العميقة التي جعلت العرب والمسلمين يحققون انتصاراً عسكريا واستراتيجيا كاسحاً، غير أنهم، على الصعيد الحضاري بدأوا يسجلون تراجعاً مثيراً قياساً إلى المرحلة الما قبل ـ الصليبية وإلى الاندفاعة الجديدة لأوروبا المسيحية؟ هل يتعلق الأمر باهتزاز ذاتي داخل الكيان ـ أو الكيانات ـ العربي الإسلامي أم أن معطيات دولية جديدة ساهمت، بكيفية متراكبة، في انتزاع المبادرة التاريخية وإعادة بناء تجربة جديدة في التاريخ؟

الاقتراب من هذه الأسئلة لا يبدو سهلا، وتقديم عناصر للإجابة يفترض استدعاء التاريخ والاقتصاد والدين، واستحضار العوامل الكبرى التي خلخلت التوازنات في حوض البحر الأبيض المتوسط، وأدت بالواقعة الإسلامية إلى التراجع على الرغم من الانتصار العسكري، وبالمسيحية الأوروبية إلى النهوض على الرغم من الاندحار الاستراتيجي. يعتبر سمير أمين أن "تضاداً عجيباً" حدث في كلا المجتمعين العربي والأوروبي في أعقاب الحروب الصليبية، "لقد انتهت الحروب بهزيمة الإفرنج وانتصار العرب في القرن الثالث عشر. إلا أن هذا هو قرن بزوغ الملامح الأولى للنهضة الأوروبية في جميع الميادين الاقتصادية والسياسية والثقافية. هذا بينما هو أيضاً قرن تأكيد عناصر الانحطاط عندنا، رغم خروجنا

منتصرين من الحروب»[1].

لم يتمكن العرب من استرجاع المبادرة التاريخية إزاء التحدي الأوروبي المسيحي، بل والظاهر أنهم «لم يحاولوا ذلك، فتركوا أمور المتوسط في أيدي المدن الإيطالية»[2]. وإذا كان الصراع قد تركز على الفضاء المتوسطي، فإن اتجاهات جديدة بدأت تظهر على الصعيد العالمي، «فالغربيون ـ بعد أن خسروا القاعدة التي كانت تسمح لهم بربط بلادهم الأصلية مع الشرق الأدنى والشرق النائي ـ توجّهوا نحو البحار وكشف أسرار المحيط. هكذا أرسلت مدينة جنوة كولومبو عبر المحيط الأطلسي، ليكشف طريقا جديدا للاتصال المباشر مع الشرق النائي»[3].

واجهت أوروبا المسيحية هزيمتها بالانفلات من مساحة المعارك التي فرضها عليها الإسلام إلى آفاق أخرى، ورفعت تحدياً جديداً حولت اندحارها إلى انفتاح وإنكسارها العسكري المتوسطي إلى انطلاقة عالمية جديدة[4]، في حين أن العرب

---

(1) سمير أمين: حول قضية الحروب الصليبية، مجلة المستقبل العربي، العدد 108، 1988، ص. 127ـ128.

ويضيف سمير أمين: «لقد كنا، نحن العرب، في عصور مجدنا قبل الحروب المذكورة مسيطرين على المتوسط والتجارة التي تربط جانبيه الشمالي والجنوبي. ومن المعروف أن الأمور بدأت تنقلب، في خلال الحروب الصليبية، لمصلحة المدن الإيطالية التي استفادت أكثر من غيرها من الأوضاع الجديدة، فتجمعت لديها الثروات المالية، وتقدم إنتاجها الحرفي في مواجهة الطلب المتزايد، وتفتحت آفاقها العملية والثقافية، وتكرست فيها نظم سياسية جديدة قائمة على استقلال المدن عن السلطة الإقطاعية السائدة، وازدهرت فيها جو الحريات البرجوازية الجديدة... ص 128.

(2) نفس المرجع، ص 128.

(3) نفس المرجع، ص 128.

(4) بخصوص الأسباب التي أدت إلى هذه المفارقة التاريخية يتساءل سمير آمين قائلا: «هل أن الظروف التي أحاطت بالحروب الصليبية، لعبت دوراً في عسكرة المجتمع العربي الإسلامي؟ هل ترتب على ذلك نتائج سلبية في الأجل الطويل؟ علماً بأن الطبقة العسكرية الحاكمة الجديدة تكونت من أصول قومية غير عربية. هل مهد هذا التطور الطريق إلى سيادة الدولة العثمانية اللاحقة؟ ألم يترتب على الطابع غير العربي للطبقة الحاكمة الجديدة إضعاف دور الثقافة العربية في المجتمع؟ وبالتالي، ألم يساعد ذلك على تجمدها، وتوقف الجدال الايديولوجي الذي كان قد ملأ القرون السابقة؟ ألم يلعب هذا التطور بدوره دوراً في تقلص الوعي القومي، فلم يبق بعد ذلك إلا الانتماء الديني والطائفي والقبلي كمرجع للتكتل المجتمعي؟» نفس المرجع، ص 128.

لم يفلحوا في تحويل انتصارهم العسكري إلى نهضة، بل جاء هذا الانتصار في سياق تراجع سياسي بدأ منذ ما قبل الحروب الصليبية. تعمق التفكك إبان الهجمات الإفرنجية، وباسم استعادة الأماكن المقدسة وتوحيد دار الإسلام، من خلال تحريك للمتخيل العربي الإسلامي دام عقوداً، تمكن المسلمون من استرجاع القدس وطرد الإفرنج من البلاد العربية. وبعدما كان العالم العربي الإسلامي نموذجاً حضارياً، وتعبيراً عن إرادة للقوة يحركها شغف إنساني شمولي، اضطر إلى الارتكاس والتشتت والتناحر، و"فقد شعب النبي محمد، منذ القرن التاسع الميلادي، السيطرة على مصيره"[5]. هل الأمر يعود إلى تغلغل عناصر "غير عربية" داخل أنسجة السلطة العربية الإسلامية؟ أم أن ذلك يرجع إلى عجز العرب على إقامة أطر مؤسسية مستقرة؟[6].

1 ـ انتقال الأفكار وهجرة الرموز

تميزت الظاهرة الإسلامية، منذ بداياتها، بميل لافت نحو الانفتاح والتركيب والتثاقف. سواء على الصعيد الديني، الإنساني، السياسي أو الثقافي. ونهلت من كل الحضارات، بدون أدنى شعور بالحرج أو النقص. وبنت حضارة نموذجية بفضل هذه القدرة، الاستثنائية في حينها، على استنبات التجارب والإنصات إلى عبر وعطاءات الآخرين. سواء البيزنطيين، اليونانيين، الفارسيين، الهنود أو الصينيين. . .الخ، في السياسة والإدارة، في الفلسفة والطب، في الفن وأساليب الحرب، في التجارة وأنماط العيش. . الخ. عملية تثاقف لا مثيل لها أعطت للواقعة الإسلامية وهجها الحضاري وطابعها النموذجي. بل إن المواجهة التي استغرقت أكثر من قرنين مع المسيحية الغربية ولدت نمط تثاقفها الخاص. وهنا إذا تبرم المسلمون من الصليبيين لاعتبارات عقدية، فلأنهم تعاملوا معهم، على الرغم من انكسارهم العسكري في الحملات الأولى، من موقع المتفوق، سيما وأن الهمجية التي عبّر عنها الصليبيون لم تكن، على الإطلاق، لتحفز المسلمين على التواصل معهم، بل إنهم مثلوا أثناء حملاتهم وبعدها، ولربما إلى الآن، أكبر عملية "اغتصاب"[7] للوجود العربي الإسلامي، ورضة حقيقية في الوعي واللاوعي

---

(5) *Amin Maalouf, op.cit, P.299.*

(6) هذا ما يذهب إليه أمين معلوف، انظر المرجع السابق، ص 300.

(7) Amin Maalouf, op.cit, P304.

الجمعي. في حين أن الإفرنج تمكنوا من الاستفادة من أنماط العيش الإسلامية، و"تبلدوا" ـ بتعبير أسامة بن منقذ ـ بل ومنهم من تحرك للوقوف على الأسباب العلمية والدينية والفكرية التي كانت وراء البناء الحضاري العربي الإسلامي.

إذا كان سؤال انحطاط العرب والمسلمين، مع أنهم انتصروا عسكريا على الإفرنج، ما زال يصاغ، بطرق مختلفة، لحد الآن، فإن انطلاقة أوروبا المسيحية غير منفصلة عن الاحتكاك الذي حصل طيلة قرون على صعيد البحر الأبيض المتوسط. احتكاك متعدد الأشكال وفي كافة المجالات. هناك من الباحثين الغربيين من رأى في ذلك سبباً في تأخر النهوض الأوروبي، على اعتبار أن الاكتساح الإسلامي لمناطق شاسعة في القارات المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط عطّل الانطلاقة الاقتصادية الأوروبية، وهذا ما يذهب إليه "هنري بيرين" في كتابه "محمد وشالمان"، في حين أن "موريس لومبار"، يرى، على العكس من ذلك، أن تكوُّن الامبراطورية الإسلامية وامتدادها على الفضاء المتوسطي أدت بالعرب إلى اقتراح أسباب نهضة الغرب، بل إن "إبداع الامبراطورية الإسلامية الجديدة أنتج، بالنسبة لهذا الغرب ذاته، نمواً مدهشاً. وإذا كانت الغزوات الجرمانية قد عجلت بانحطاط الغرب، فإن الغزوات الإسلامية ولدت استنهاضاً جديداً لحضارته"(8).

ومهما كانت الأسباب التاريخية والحضارية التي كانت وراء انطلاقة أوروبا، أو العوامل الإثنية، السياسية، أو المؤسسية التي أدت إلى التراجع الحضاري العربي الإسلامي، فإن ماهو مؤكد هو أن قاعدة الصراع والتنافس كانت في أساس النظام العلائقي بين الإسلام وأوروبا المسيحية. وبحكم آليات اشتغالها المختلفة، في الحرب والتجارة، والسفر والدبلوماسية، والجدال والترجمة، أنتجت تثاقفها وأنماط تبادلها الفكري والثقافي.

نريد، هنا، أن نتوقف، قليلاً، عند بعض تعبيرات هذا التثاقف الذي حصل بين الإسلام وأوروبا المسيحية على الرغم من قوة الصور النمطية التي شحنت المتخيل المسيحي بكثير من مشاعر العداء والتبرم والاستبعاد. حيث حصلت أكبر عملية تثاقف شهدها حوض البحر الأبيض المتوسط في كل المجالات؛ التقنية والاقتصادية والعلمية والفكرية والدينية والحياتية. وإذا كان مؤرخو الأفكار الغربيين

---

(8) Maurice Lombard, **L'Islam dans sa première grandeur**, Ed. Flammarion, Paris, 1971, P.18.

يقفزون على اللحظة العربية الإسلامية في تاريخ العلم والفكر، فإن البعض منهم يخرج على هذا "الإجماع" الايديولوجي الغربي، منطلقين من ضرورة الاعتراف بجذارة التاريخ العربي الإسلامي، حضارة وعلما وفلسفة، والالتزام، أقصى ما يمكن، ببعض شروط "الموضوعية". وهكذا، ولكي نتفادى السقوط في نزعة سطحية لتمجيد الذات، فإننا سنستدعي كتابات بعض الباحثين الأوروبيين الذين خرجوا عن هذا "الإجماع الايديولوجي" الذي بناه "العقل" الأوروبي المسيحي لإقصاء اللحظة العربية الإسلامية الوسيطة من تاريخ الأفكار الإنسانية.

لقد كتب الكثير عن هذا الموضوع خصوصاً من الطرف العربي الإسلامي. ولا يهمنا، هنا، إعادة إنتاج مآخذ واحتجاجات العرب على "لاموضوعية" الباحثين الغربيين أو عن نزعتهم المتمركزة حول أوروبا، أو عن "عنصريتهم" أو عن استمرار التأثير الكنسي الوسيط في الموقف من الإسلام. . .الخ، بقدر ما تشغلنا الكيفية التي تمت بها عملية انتقال الأفكار من الإسلام إلى أوروبا المسيحية، من الثقافة العربية الإسلامية، كتركيب فكري وحضاري لروافد ومصادر حضارية مختلفة، إلى الثقافة الأوروبية المسيحية التي اضطرت إلى الانفتاح على عطاءات الإسلام على الرغم من الانسداد العقدي والتحوط الديني ،والمتخيل العدائي الذي أقامته المؤسسة الكنسية ضد الإسلام، كما أننا سوف لن نتوقف عند القدرة اللافتة التي أبانت عنها الثقافة العربية الإسلامية على التفتح والاقتباس والأخذ من الغير. مهما كان هذا الغير. واستنبات معارف وعلوم وفلسفات داخل التربة العربية بدون أدنى شعور بالنقص أو التبرم من الاختلاف. إلى جانب المرجعية القدسية الضابطة، كان طلب العلم يرقى، أحياناً، إلى مستوى الواجب الديني. تحصيل المعرفة كيفما كان مصدرها ووطنها وعقائد ناسها، وتعويض النقص المعرفي دون أدنى شعور بالنقص[9].

---

(9) أبرز صورة عن هذا الانفتاح ما أكد عليه ابن رشد في حديثه عن القياس العقلي والانتماء الديني. فغياب أدوات النظر في الثقافة الإسلامية لا يمنع المسلم اقتباسها من الآخر، "إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك.

"وسواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصحّ بها التذكية لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة، وأعني بغير المشارك : من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام"، ابن

يرى "موريس لومبار" أن التاريخ الإنساني شهد مرحلة شرقية بكل المقاييس. ففي "كل المجالات، وكل المظاهر مثل العصر الوسيط، من تأسيس القسطنطينية في القرن الرابع الميلادي، إلى الحركة الكبرى للصليبية، إلى القرن الحادي عشر ـ مرحلة شرقية في التاريخ"(10). وهذا الحكم ينطبق، بالدرجة الأولى، على القرون الثلاثة التي تمتد من أواسط القرن الثامن إلى أواسط القرن الحادي عشر، والتي تصادف وصول العالم الإسلامي إلى قمة ازدهاره ونهضته. أنتج الشرق الإسلامي "أكبر المراكز المنشطة للحياة الاقتصادية والثقافية"(11). في الوقت الذي كان فيه الغرب لا يوفر إلا فضاءات فارغة ومتلقية لعالم انسحبت منه الأنشطة التجارية والثقافية منذ انحطاط روما والغزوات "البربرية".

قد يبدو على رأي "لومبار" بعض المبالغة، أو تضخيم تفوق العرب وانحطاط الغرب، لأن العصر الوسيط الأوروبي، لم يكن، كله، فارغاً من النشاط الفكري وخاليا من التبادل التجاري. لكن لا جدال في الإقرار بقوة الحضارة العربية الإسلامية في الفترة الممتدة من أواسط القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر، حيث تمكنت من إنجاز ثلاث وظائف كبرى في المناطق التي تحكمت فيها. وتتمثل في "الأسلمة" و"التعريب" و"الشرقنة" orientalisation، أو تعميم النموذج السامي على المجالات التي سيطرت عليها، والمثير في هذه العملية الثلاثية أنها "ظهرت وتطورت، أولاً وقبل كل شيء، داخل المدن"(12).

تنظيم الواقعة الإسلامية لعمليات التثاقف داخل الأطر الحضرية وفي المدن الإسلامية الكبرى، جعلتها تنقل هذا التقليد إلى كل فضاء جديد تمكنت منه. هكذا تحولت الأندلس وبعض الجزر المتوسطية إلى مراكز حقيقية للتحصيل والترجمة. مراكز لعبت دور جسور لا تتوقف فيها الحركة على صعيد الاقتباس واللقاء والتثاقف. ويرى البعض أن إشاعة الثقافة العربية الإسلامية "ساهم، بشكل كبير، في التطور الثقافي لباقي أوروبا والغرب المسيحي. ذلك أنه على الرغم من الحروب، وفي لحظات الهدنة، كانت تتم لقاءات سلمية كثيرة، تجارية وثقافية بين

رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط2ـ1981. ص27.

(10) Maurice Lombard, op.cit, P.15.

(11) Ibid, P.15.

(12) Ibid, P.21.

أوروبا التي بقيت "أوروبية" وأوروبا المعرّبة"(13). كان للقاء الإسلامي المسيحي الأوروبي، الذي دام أكثر من سبعة قرون على أرض أوروبا نفسها، أبعاداً هائلة على تطور الحالة الثقافية الأوروبية. فالإسلام في لحظات امتلاكه للوهج الروحي ولقدرته على إعادة ترتيب المكان والتحكم في الزمان، استطاع أن يحول "فكره إلى أفق كوني وإلى كلية أسعفته على إبراز هويته"(14). ومن هذا الموقع تمكن من توصيل معارفه وعلومه وتجاربه في التأمل الفلسفي وفي العلاقة بين الدين والفلسفة... الخ.

ولعل إرادة القوة الإسلامية، في عنفوانها وزخمها، بما افترضته من انتزاع لفضاءات واسعة من يد المسيحية ومن تحدّ عسكري، حتى في عقر مناطق نفوذها بأوروبا، ومن نموذج حضاري متفوق، كل هذه الاعتبارات دفعت المؤسسة الكنسية إلى أن تنتفض في شكل رد فعل ايديولوجي وعسكري من خلال الحملات الصليبية المختلفة؛ أولا ببناء نسق دعائي لا حدود لخيالاته في تشويه النموذج الإسلامي، نبيا ودينا وإنساناً وحضارة؛ وثانيا، بتجييش جحافل من كل الفئات طمعا في استعادة الأماكن المقدسة وهزم «الظلام الإسلامي" وإشاعة أنوار المسيحية "والإيمان الحق". انطلق المشروع الصليبي في "كليرمون فيران" على يد أوربان الثاني، لكن مقدماته تأسست في الأندلس، مثلما أن عمليات التثاقف ابتدأت في الأندلس(15). وإذا كان التشويه المبالغ فيه الذي تعرض له الإسلام من طرف المؤسسة الكنسية تم للتعويض عن نوع من "الشعور بالنقص" و"إسقاط الجانب المظلم في الشخصية الأوروبية على الإسلام" كما يقول "مونتغومري واط"، فإن هذا الباحث نفسه يعتبر أن فتح الإسلام لأجزاء من أوروبا ليس "فتحا أجنبيا"، لأن العرب، باعتبارهم ممثلين لحضارة خصبة تمكنت إنجازاتها من تغطية

---

(13) Charles Emmanuel Dufourcq, **La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe**, Ed. Hachette, Paris, 1978, P.12.

(14) FATHI TRIKI, **L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique**. Ed, Maison Tunisienne de l'Edition et Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1991, P.175.

(15) للوقف عند دور الأندلس في هذه العمليات انظر علي أحمد، المؤثرات الحضارية العربية الأندلسية والمغربية في الغرب الأوروبي وكيفية انتقالها خلال العصور الوسطى، في **الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، 1995، ص. ص 212-213، وما بعدها.

جزء كبير من العالم، ومددت منافعها وميزاتها الايجابية، فيما بعد، إلى المناطق المجاورة"[16]. ويجمع الباحثون على أن الأندلس وصقلية مثلتا قاعدتنا انطلاق كبرى لعمليات الاقتباس التي قام بها الأوروبيون من الثقافة العربية الإسلامية[17]. ونحن حين نستعمل لفظة "التثاقف" للتعبير عما حصل، في هذا المنعطف التاريخي والثقافي الكبير، فإننا نعني به لجوء أوروبا إلى الاقتباس من النظام الثقافي الإسلامي من جانب واحد. فالتثاقف تم على صعيد البنية الثقافية الأوروبية من حيث إدخالها لعطاءات وإبداعات العرب والمسلمين، أكثر مما جسد تبادلا فعليا. صحيح أن المسلمين لم يترددوا في الأخذ عن الإغريق والثقافات الراقية الأخرى، وبدون أدنى شعور بكونهم اقترفوا تعدياً ما للحدود الثقافية التي تفرضها العقيدة، سيما وأن النصيحة النبوية تدعو المسلم إلى تخطي كل الحدود لطلب العلم. بل إنهم تمكنوا، وباقتدار لافت، من تكييف ما أخذوه من الغير بالتربة الثقافية العربية الإسلامية، بشيء من المقاومات ولاشك، بسبب الصراعات الإيديولوجية والسياسية اللامتوقفة التي ميزت التاريخ العربي الإسلامي، لكن عملية الهضم أنجزها "العقل" العربي الإسلامي بأشكال ساهمت باقتراح انفتاحات فكرية وعلمية لا حدود لها للغرب اللاتيني.

وعلى الرغم من المتخيل العدائي التي عملت المؤسسة الكنسية على إقامته وإشاعته ضد الإسلام، فإن هزيمة الصليبيين في الشرق العربي، وما تلاها من تحولات على الصعيد الأوروبي الداخلي، أفضت إلى الانتباه إلى ما تحمله الثقافة العربية الإسلامية من أسباب القوة على الصعيد العلمي والفكري، بل إن "التأثير المتصاعد للشرق الإسلامي في أوروبا نشّط التطور الذهني"[18]. ومن الحذر التام انتقل الفضول الأوروبي اللاتيني إلى إعلان الرغبة في "معرفة" هذا الكيان التي يمثل وجوداً تناقضياً، ثم إلى الأخذ والاقتباس من علمه وفكره وذوقه. . . الخ. انطلق الفضول من الرغبة في تجاوز الجهل المسيحي الأوروبي بالإسلام وانتهى

---

(16) W.M. Watt, L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale, **Revue des Etudes Islamiques**, T XL. 1972, P.P. 8-9.

(17) Edgar Morin, **Penser l'Europe**, Ed. Gallimard, Paris, 1987, P.P. 39-40.

(18) Philippe Sénac, **L'image de l'Autre,histoire de L'occident médiéval face à l'islam**, Ed. Flammarion, Paris, 1983.P.121.

*ونعني بذلك اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح البحري نحو الهند، وانفتاح أوروبا على الفضاء الأطلسي من خلال اكتشاف أمريكا.

إلى اكتشاف قارة فكرية وعلمية تجند لها "العقل" الأوروبي لاستلهام إنتاجاتها وعطاءاتها وانفتاحاتها، مثلما تجند لاكتشاف قارات أخرى وتغيير اتجاه الصراع إلى مجالات لم يعد الإسلام بمكنته الوصول إليها أو التصارع من أجلها.

كان قرار بطرس الناسك، أثناء زيارته للأندلس سنة 1141م، بترجمة القرآن وتجميع معلومات ذات صدقية[19] حول الرسول العربي إيذاناً بحركة ستتخذ مدى أوسعاً من خلال تعلم اللغات الشرقية،وعلى رأسها اللغة العربية[20]، واقتباس عناصر معمارية وفنية[21] وترجمة كتب كثيرة في العلم والفلسفة. . .الخ، بل وشمل التأثير الإسلامي لأوروبا اللاتينية حتى بعض مظاهر الحياة اليومية ومجالات الذوق، أو ما نعته البعض ب" الذوق السارازيني"[22].

الستار الحديدي الذي فرضته المؤسسة الكنسية على أوروبا في علاقاتها مع البلاد الإسلامية، والجبهات الحربية التي أقامتها هنا وهناك من الحدود الفاصلة بين العالمين، لم يمنع كل ذلك من بروز "تيارات سلمية ومن استمرار المبادلات بل ومن انتعاشها بشكل مضطرد"[23] على صعيد التجارة بشكل أخص وأما العلم والمعرفة والإبداع فقد كانت لأوروبا اللاتينية حظ الاقتباس والترجمة أكثر مما استفاد الطرف العربي الإسلامي من ذلك. ويرى بعض الباحثين أن حركية الحضارة العربية الإسلامية واختراقها للحدود والفضاءات ترجع إلى كون الدين الإسلامي كان أولاً وقبل كل شيء "دين تجار أكثر مما كان دين سكان الصحراء أو فلاحين»، و"انتشار الثقافة الإسلامية يعود، بلا ريب، إلى مهارات وقدرات العرب في مجال الأعمال والتجارة"[24].

حصل تشابك هائل بين الحضارة العربية الإسلامية وأوروبا اللاتينية، في

(19) G.C. ANAWATI, Islam et christianisme : La rencontre de deux cultures en Occident au Moyen Age, MIDEO, N°20, 1991, P.248.

(20) Jean Richard, L'enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Age, **Revue des Etudes islamiques**, T XLIV, 1976, 1976. P.P. 150-151.

(21) G.E. Garretto et A.Ventura, L'image de l'Orient en Europe, in **Histoire et civilisation de l'Islam en Europe**, sous la direction de Francesco Gabrielli, Ed. Bordas, Paris, 1990, P.210.

(22) P. Sénac, op.cit, P.121.

(23) Jacques Le Goff, **La civilisation de l'Occident médiéval**, Ed. Arthaud, Paris, 1984, P. 169.

(24) W.M. Watt, op.cit. P. 25.

الحرب والتجارة والسياسة والثقافة. وجرب الطرفان كل الوسائل لفرض إرادتهما على الآخر. غير أنه في الوقت الذي كان المسلمون، سواء في حالة الانتصار أو الانكسار، ينظرون إلى الآخر بكثير من التعالي والإحساس الذاتي بالتفوق، انتقلت أوروبا اللاتينية من الاستبعاد التام للإسلام إلى الاهتمام بتعبيراته الدينية والعلمية والثقافية، ومن اعتباره عدواً إلى الانشغال بحضارته وأنماط تعامله مع مظاهر الحياة. ذلك أنه "بالنسبة لعدد يتكاثر مع الزمن، من التجار والمثقفين والشعراء، حلّ التفهم والانصات محل الخشية، وانتقل العدو إلى مستوى اعتباره حضارة تستحق التقدير، ينظر إليها بوصفها الوارثة الشرعية للعصور اليونانية القديمة. فاللباقة المهذبة للمجتمع الغربي في عزّ لحظته الانتقالية وجدت لدى المسلم عدداً كبيراً من المعارف والفضائل الأخلاقية التي كثيراً ما تتجاوز خشونة الأوروبيين واللاتسامح البباوي"[25].

اندحار الغرب اللاتيني في المشرق العربي ومحاصرة الظاهرة الصليبية في بلاد الإسلام أملى ذلك على المسيحيين الأوروبيين الدخول في "صليبية" croisade من نوع آخر؛ أولا بالدخول في عملية نقل واسعة للعلوم والفلسفة العربية الإسلامية واقتباس أسباب الرقي الحضاري العربي الإسلامي؛ وثانيا بتغيير اتجاه البحث عن التمدد الأوروبي نحو آفاق تتجاوز حدود حوض البحر الأبيض المتوسط. وسيترتب عن هذه النقلة الكيفية الكبرى تأسيس أطر مؤسسية جامعية، واكتشاف قارات جديدة ستوفر، للكيان الأوروبي المتنامي أكثر من مجال حيوي للتحرك والانتعاش وإعادة البناء.

ولأن العصور الوسطى كانت موضوع كثير من الدراسات والقراءات ذات المنزع الايديولوجي، فإنها تعرضت لاختزال كبير، وأحياناً لتشويهات وتعميمات تجانب الواقع التاريخي. فما كان عصرا وسيطا بالنسبة للتحقيب الأوروبي كان عصراً ذهبيا في العالم العربي الإسلامي. ومن كان يتصور أن العصر الوسيط يمثل فترة ظلام ينسى أن "أنواراً" كانت تشع في أكثر من جهة حول البحر المتوسط. لهذا السبب يعتبر "آلان دوليبيرا" إلى أن أول شيء يتعين على الباحث في العصر الوسيط معرفته هو أن "العصر الوسيط لا يوجد"[26]، لسبب أساسي هو أن هذه

---

(25) Philippe Senac, op.cit, P.123.

(26) Alain De Libera, *La philosophie médiévale*, Ed. P.U.F. Paris, 1993, P XIII.

الفترة من التاريخ، حتى من المنظور الأوروبي، شهدت "لحظات متعددة : اللحظة اللاتينية، واللحظة الإغريقية، اللحظة العربية الإسلامية واللحظة اليهودية"[27]. لذلك من يسعى إلى كتابة تاريخ الفلسفة الوسيطة عليه أن ينطلق من الإقرار بوجود تعددي: "تعدد الثقافات، تعدد الأديان، تعدد اللغات، وتعدد مراكز البحث وإنتاج المعارف"[28]. لهذا السبب يمكن القول بأن العصر الوسيط لم يكن له مركز، ليس لأنه شهد مراكز متعددة بل لأنه عرف عوالم وسطى متعددة. وهكذا فإن "بغداد القرن الثالث الهجري و"إيكس" القرن التاسع من التحقيب الميلادي كانتا معاصرتين، غير أنهما لم يكونا لا في نفس الوقت ولا في نفس العالم ولا في نفس التاريخ"[29].

لا يعني ذلك أن هذه الأزمنة المختلفة كانت متكافئة حضارياً. وأن وجودها المتعدد كان يترجم إبداعاً متساوياً. إذ تميز العالم العربي الإسلامي بالاقتدار الحضاري، غير أنه مع إيقاعات المد والجزر والانتصار والانكسار الذي شهده حوض الأبيض المتوسط بين الإسلام وأوروبا المسيحية، حصلت، بالإضافة إلى التجارة، هجرة فعلية للأفكار والعلوم والمعارف. وإذا كانت بغداد، في زمن العباسيين، عبّرت عن شغف استثنائي باكتساب معارف الغير وامتلاك قواعد العلم وترجمة النصوص الفلسفية. . . الخ، إذا كان الأمر قد حصل كذلك مع بغداد، فإن أوروبا اللاتينية، من خلال الاحتكاك المتوتر والمتساكن مع الإسلام على الأراضي الايبيرية، أنتجت "أهم حركة مثاقفة تعرض لها العالم الغربي الناطق باللاتينية، إذ في غضون عقود قليلة تدفّق على أوروبا جزء كبير من الثقافة الفلسفية التي تراكمت طيلة قرون عديدة على أرض الإسلام"[30]. الأمر الذي سمح للأوروبيين بالانخراط" في عملية تملك ثقافي متشابهة لتلك التي شهدتها بغداد العباسية"[31]. ولم يتم الأمر بدون عنف أو مقاومات بل إن الشعور "بالصدمة

---

(27) Ibid, P.XIII.
(28) Ibid, P.XIV.
(29) Ibid, P. XIV.
(30) Ibid, P. 308.
(31) Ibid, P.311.

* وقد شهدت بغداد نوعين من "الناشرين" لهذه المعارف : الدولة، ممثلة في الخليفة من خلال تنظيم خاص في إطار "بيت الحكمة.. ثم كان هناك بعض الأشخاص الذين يتخذون مبادرات لرعاية العلم والثقافة.

الثقافية" كان في منتهى القوة. إذ كان على النخبة "الطليعية" التي أبانت عن إرادة للمعرفة بالإسلام، دينا وثقافة وحضارة، أن تحارب على أكثر من جبهة، حتى ولو كان حافزها محاربة الإسلام بواسطة التعرف عليه، كما هو الشأن لبطرس الناسك وغيره، على جبهة تصلب المؤسسة الكنسية ضد الإسلام، وعلى صعيد اختراق الصور النمطية القوية التي أقامها المتخيل الجمعي المسيحي الأوروبي، وعلى مستوى الأحكام المسبقة المنبثة في لاوعي من دخل في عملية الاكتساب، ثم على جبهة اللغات لتعلمها والتمكن منها لنقل معارف المسلمين وترجمة علومهم ومنطقهم وطبهم وفلسفتهم[32].

تمخض عن هذه العملية الكبرى ظهور ما نعت بـ "المثقفين"، وتأسيس الجامعات داخل مدن. ويلاحظ محمد عابد الجابري انطلاقا من التحليل الذي يقوم به "جاك لوكوف" في كتابه عن "المثقفين" في العصر الوسيط" أن المثقفين" ظهروا من خلال الاتصال بالعرب، الاتصال التجاري أولا، الذي كان وراء نشأة المدن وترعرعها، والاتصال الفكري ثانيا الذي كان وراء يقظة العقل الأوروبي وتفتحه"[33]. للمخاض الداخلي الذي كانت تعيشه أوروبا اللاتينية دور حاسم في استقبال "الصدمة" الثقافية العربية الإسلامية، وتوترات كبرى كانت تعرفها أوروبا على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والدينية والثقافية. فإذا كانت الكنيسة قد استطاعت تشديد "المراقبة الايديولوجية"، فإن عملية التعليم انتشرت بشكل فلت من سلطتها. سيما مع نشوء الجامعة باعتبارها مؤسسة تعتمد مناهج جديدة لتلقين العلوم، ما أنتج "حسّا نقديا وساعد على تنمية معارف ومهن قانونية وطبية خرجت عن سلطة الكنيسة فيما بعد"[34]، إلى جانب ذلك تعرضت "العقليات" لتغييرات بارزة : "مواقف جديدة تجاه الزمن، والمال، والعمل، والعائلة، بدأت تبرز على الرغم من القوة الصامدة للنماذج الارستقراطية التي

في هذا الموضوع، انظر .Juan Vernet, **ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne**, Ed. Sindbad, Paris, 2ème édition, 1985, P.106.

(32) بالنسبة لعدد الكتب والمصنفات التي ترجمت من العربية والعبرية إلى اللاتينية، حسب القرون التي عرفتها عملية الترجمة، انظر .Juan Vernet, op.cit, P.P. 95-96

(33) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص 29.

(34) Jacques Le Goff, **La civilisation de l'Occident médiéval**, op.cit, P.10.

تعززت بتكوين مثل الكياسة (Courtois) التي تشكل أول نسق غربي خالص للياقة والمجاملة، مهما كانت المؤثرات العربية عليه واندفاعة التقاليد الفلاحية التي انتشرت من خلال فكر "فولكلوري" "[35].

كيفما كانت درجة التأثير الذي مارسته الواقعة الإسلامية في تعبيراتها الثقافية والعلمية على أوروبا اللاتينية، وعلى الرغم من النسيان المقصود الذي مارسه تاريخ الأفكار الغربية للنموذج الفكري والثقافي العربي الإسلامي، فإن ما ميّز العصر الوسيط اللاتيني، من تطوير مراكز حضرية وبناء جامعات ارتبط، بكفيات مختلفة، بالحضور العربي البارز في المشهد الفكري لحوض البحر الأبيض المتوسط. تمخض عن ذلك بروز ظاهرة "المثقفين". وسواء كان داخل الجامعة أو خارجها فإن "آلان دوليبيرا" يرى أن "روح الفلسفة الوسيطة" و"ولادة المثقفين" يرجعان إلى التأثير العميق الذي "مارسه مفكروا الإسلام على العصر الوسيط الغربي"[36]. وبعبارة أخرى فإن الانبعاث الثقافي الذي ظهرت حركته في كثير من مناطق أوروبا الجنوبية استمد كثير من انفتاحاته من العطاء العربي، الذي أنتج ما أسماه "دوليبرا"، "بتجربة الفكر". ولو أن الفلاسفة العرب بنوا أنساقهم خارج الجامعة، فإن امتدادهم لدى "المثقفين" اللاتينيين اخترق أطر المؤسسة الجامعية الناشئة بقدر ما ساهم في إشاعة الفكر الفلسفي خارجها. لذلك فإن تجربة الفكر التي قامت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين أتت جراء عملية "جلب للمثل الفلسفي الأعلى"[37] من بلاد الإسلام. لم يكن انتقال هذه المثل أمراً هيناً أو حصلت عملية المثاقفة بدون مقاومات. فالمؤسسات والأطر التعليمية المختلفة كانت خاضعة لرقابة الكنيسة، مهما حاول البعض الانفلات منها. وبحكم الزخم الكبير الذي اتخذته "تجربة الفكر" فإن سلطة فكرية مضادة، متسترة ومعلنة أحياناً، نشأت في مواجهة سلطة الكنيسة، على الرغم من الاستثمار الهائل الذي قامت به للمتخيل العدائي الخصب ضد الإسلام لمحاصرة أي تأثير "للنزعة العروبية" على

---

(35) Ibid, P.10.

ويلاحظ "لوكوف" أن المشهد على الرغم من هذه التطورات، لم يكن ورديا كله، إذ كان على أوروبا أن "تواجه خطر المجاعة، ومظاهر العنف المختلفة والصراعات الاجتماعية الشرسة والدائمة حتى ولو ظهرت بعض الأشكال السلمية والمنظمة للمقاومات الطبقية والجماعات المسيطر عليها: مثل الإضراب في الوسط الحرفي والجامعي" نفس المرجع السابق، ص 10.

(36) Alain De Libera, Penser au Moyen Age, Ed. du Seuil, Paris, 1991, P.142.

(37) Ibid, P.14.

الحقل الفكري الأوروبي. ورفعت الرقابة شعار الأخلاق، سيما ما يتعلق فيها بالحب والجنس. لهذا السبب كثيراً ما اقترنت "اتهامات 1277 بالرقابة على نوع خاص من التحرر الثقافي سمي ب "الرشدية الشعبية"، وذلك بالجمع بطريقة لا أساس تاريخي لها بين الإدانة المؤسسية (غزو الجامعة بالأفكار العربية الإسلامية) والتخريب الاجتماعي (الانحطاط الأخلاقي الذي يصيب مجتمعاً تندحر فيه نخبه)"[38].

يصعب على منطق الرقابة أن يضع أسلاكا شائكة على تحركات الفكر. فإرادة المعرفة الجامحة التي عثر عليها المثقفون اللاتين لدى المتكلمين والفلاسفة العرب تحولت إلى نموذج للفكر يعاند المؤسسة الكنيسة وينشر قيما جديدة عملت، مع الزمن، على خلخلة التوابث التي حرصت الكنيسة على رعايتها في المجالات الفكرية والعلمية. وبدون الدخول في تفاصيل هذا الاختراق الثقافي والعلمي العربي الإسلامي الهائل للبنية الفكرية لأوروبا اللاتينية، سواء على صعيد النظر إلى العلاقة بين الفلسفة والدين، العلم والإيمان أو البناء "الأونتو- تيولوجي" الذي أقامه ابن سينا[39] أو التأثير الكاسح الذي مارسته الفلسفة الرشدية، وباختصار "تجربة الفكر" التي أنتجت جامعيين ومثقفين، ستعطي لاحقا فلاسفة ومفكرين كبار وعلماء وأطباء . . . الخ. المهم من هذه العملية الكبرى التي شهدتها حركة الأفكار بين الإسلام وأوروبا اللاتينية أنها تمت في وقت بدأ "الشغف الإسلامي" يتراجع، وشرعت أوروبا في إعادة بناء ذاتها انطلاقا من المكتسبات العلمية والفكرية العربية الإسلامية، واعتماداً على الفتوح الجديدة التي قامت بها خارج مجال المتوسط، لتدخل في مرحلة تاريخية ستعطي لأوروبا اللاتينية أبعاداً حضارية أنتجت بواسطتها نموذجا ما زال العالم يعيش امتداداته إلى الآن.

توقُّفُ العرب عن العطاء، ترجمة وإبداعاً وإنتاجاً، وشروعُ أوروبا في الجلب والتكييف والاستنبات لتجربة الفكر الرائدة التي أقامها العرب. عزوف العرب عن استلهام أفكار القدماء، وعن ابتكار أنظمة متجددة أدى بهم إلى "الخروج من تاريخهم الخاص"[40] والانخراط في عمليات إعادة إنتاج "إيديولوجية" عقيمة.

والمثير أن الفكرة الصليبية لم تنته بطرد ملوك وجيوش الإمارات اللاتينية من

(38) Ibid, P.P 14-15.
(39) Ibid. P. 112.
(40) *Alain De Libera, La philosophie médiévale, op.cit, P. 185.*

المشرق، بل استمرت في مناطق أخرى، وعملت اللغات الأوروبية المختلفة على إدخالها في قواميسها للتدليل على مختلف أشكال التعبير عن إرادة القوة الأوروبية في العلم والفكر، في التجارة والتبادل، في الحرب والفتوحات، التي أدت إلى بروز الظاهرة الاستعمارية باسم "مهمة حضارية" ملقاة على أوروبا المسيحية الصاعدة من صلب امتحان غني بالعبر في مواجهتها التاريخية مع الإسلام.

ما يثير انتباه الباحث في العلاقة المتوترة دوما والمتساكنة أحياناً، بين الإسلام وأوروبا المسيحية، هو قدرة الثقافة على تجاوز العوائق العقدية والنفسية، وعلى خلخلة بعض أجهزة الرقابة الدينية والمؤسسية والمقاومات المختلفة التي ميزت هذا الطرف في تعامله مع الآخر. لقد جاء الإسلام، منذ البدء، بوصفه صيغة تركيبية للديانات التوحيدية السابقة واعترف بها كجزء من الاعتقاد التوحيدي، وعلى الرغم من تمييزه بين دار الإسلام ودار الكفر ـ وهو تمييز لم تترتب عنه إجراءات عملية أو عسكرية دائما نظراً للحس البراغماتي اللافت لكثير من السلط العربية الإسلامية في علاقاتها مع الاختلاف الديني والسياسي ـ فإن الميل الإنساني للإسلام أملى على معتنقيه البحث عن اكتساب العلم، كل أصناف العلم، بدون حدود ولا حساب للتمايز الحضاري أو الديني، في حين أن أوروبا المسيحية، ولو أنها شيّدت أكبر نظام للصور النمطية المعادية للإسلام وأقامت متخيلا جمعيا في منتهى القسوة في أحكامه على التجربة الدينية والحضارية العربية الإسلامية، اضطرت ـ أي أوروبا ـ إلى الاقتباس من العطاء العلمي والفلسفي والثقافي العربي وإلى الأخذ بالأسباب التي كانت وراء ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في الزمن الوسيط. للمتخيل قدرة خارقة على الانتقاء، وعلى الانسحاب مؤقتا، ليترك للعقل إنجاز بعض مهامه الكبرى في اللحظات الانتقالية. بل إن الأبعاد العدائية لمتخيل جمعي قد تكون وراء تحريك إرادة خاصة للقوة لامتلاك أسباب القوة، حتى ولو جاءت من الخصم ذاته. لهذا السبب، لربما، اعتبر "فردنان بروديل" أن الكراهية قد تكون مولدة للحضارة، وأن التقدم ينجزه من يعبر عن قدرة خاصة على تصريف كراهيته للآخرين.

نهاية "العصر الوسيط المسيحي صادف نهاية الفلسفة في العالم الإسلامي"[41]، وبدايات النهضة الأوروبية تساوقت مع انحطاط تدريجي للواقعة

---

(41) Alain De Libera, La philosophie médiévale, op.cit, P.183.

الإسلامية. ستأتي "الانتفاضة" العثمانية فيما بعد، لكن سيحصل ذلك في الوقت الذي لم يعد فيه البحر المتوسط مجالا حيويا بالنسبة للانطلاقة التاريخية الأوروبية، التي ستصوغ تصوراً آخر للعالم، وستدخل في أكبر عملية بناء لنموذج اقتصادي واجتماعي وثقافي يقيم منظوراً مغايراً للعالم كلما غيّر نمط تراكمه وشبكة علاقاته. للتاريخ مكره الخاص، لأن الأنساق الفلسفية التي بناها العرب والمسلمون بتأثير من الفلسفة الإغريقية، جاءت تتويجا لقدرة الثقافة العربية على الاستفادة من انفتاحات الآخرين. لكن انحسار هذه الإرادة من المعرفة أدى إلى انغلاق في النظر وخروج من التاريخ. في هذا الزمن الإشكالي، سينهض مفكر عربي ليتأمل في حياة وموت المجتمعات، وليقترح فلسفة جديدة للتاريخ تتبرم من التعالي التجريدي وتدعو إلى الانصات إلى "عبر" التاريخ. هل نهاية الفلسفة في بلاد الإسلام مهدت، بكيفية ما، إلى إقامة سوسيولوجيا تاريخية تحاول فهم نشوء وانحطاط الأمم؟

****

******

***

ابن خلدون بين النظرية العامة وسؤال الآخر

من كتاب "الاعتبار" لابن منقذ إلى كتاب "العبر" لابن خلدون مسافة تاريخية وفكرية على صعيد كيفية النظر العربي الإسلامي إلى الذات والزمن والعالم. شاعر أمير، مثقف ومجاهد واكب أكثر من حملة صليبية وانخرط في معمعة المد الجهادي الإسلامي ضد الإفرنج والمشروع الصليبي. ومؤرخ، علامة ومفكر جعل من الزمن الإنساني هاجساً فكرياً ومن الحضارة موضوعاً للتأمل. اتخذ ابن منقذ من تجربته الغنية مناسبة للاعتبار واستخلاص نتائج المواجهة التاريخية بين المسلمين والإفرنج، أما ابن خلدون فقد ارتهن بقلق ولّد لديه صحوة فكرية لافتة لفهم التجربة التاريخية في كليتها، ولاستيعاب أسباب نهوض وانحطاط الحضارات.

لا مجال لإقامة مقارنة بين ابن منقذ وابن خلدون، لأن أسبابها غير واردة البتة، وليس هناك ما يبرر عقد تماثل بين تجربتين مشرقية ومغربية، يفصل بينهما التاريخ والمكان واختلاف التكوين والأمزجة. لكن ما يثير عند هاتين الشخصيتين العربيتين يتمثل في جرأة كل واحد منهما على إحضار تجربة الذات في سياق جماعي يعاند الإقرار بذاتية الفرد. روى ابن منقذ كتاب "الاعتبار" لرصد تفاصيل صراع تاريخي بين الإرادة الإسلامية والفكرة الصليبية، وكتب ابن خلدون "التعريف" لإبراز هموم ذات تتغيا الفهم. فهم حركية الزمن و"طبائع العمران" ونشوء وانحطاط الأمم. للآخر حضور كبير في التجربة الشخصية لابن منقذ، بحيث تمكن من الاحتكاك به بوصفه إرادة قوة، واختلافاً دينيا، وحالة ثقافية، أما ابن خلدون فإن نزوعه البارز إلى فهم منطق التاريخ أملى عليه الانخراط في مشروع

يتخذ من الآخر بعداً خاصاً في سيرورة تأمل التجربة التاريخية للحضارة العربية الإسلامية.

وبعد أن توقفنا عند النظرة التي صاغها ابن منقذ عن الإفرنجي في سياق المواجهة بين الإسلام والغرب المسيحي على الأرض العربية في المشرق، نريد أن نقترب هنا من الصورة التي كونها ابن خلدون عن الآخر ضمن تصوره الشمولي للتاريخ وللعالم.

ينطلق ابن خلدون في مشروعه من سؤال خاص يفضي به إلى إقامة نظر عام حول الإنسان والعقل والتاريخ والعالم. وأما السؤال فإنه يتمثل في الوقوف عند الأسباب العميقة التي أدت إلى تراجع وانهيار الحضارة العربية الإسلامية في الوقت الذي وصلت فيه إلى مستويات راقية من الرفعة والمجد. والتأمل في أسباب هذا التراجع أدى به إلى بناء "نظرية عامة" حول نشوء وسقوط الحضارة، خصوصاً وأن الحضارة، عند ابن خلدون، هي "غاية للعمران ونهاية لعمره، ومؤذنة بفساده".

1 ـ زمن الانحطاط والفتن

يمثل ابن خلدون ظاهرة فريدة في السياق التاريخي الذي أنتجه. إذ تمكن من البرهنة على قدرة العقل، في الثقافة العربية الإسلامية، على خوض "تجربة الفكر"، انطلاقاً من المتكلمين إلى الفلاسفة الكبار من طراز الفارابي وابن سينا وابن رشد وإبن عربي... الخ. إنه علامة فاصلة عن اقتدار فكري بارز وانحطاط تاريخي مريع. لاشك أن لعصر أبن خلدون مقدمات أفضت إلى هذا التراجع. لقد أصبح التقهقر في القرن الرابع عشر الميلادي "حقيقة يلمسها الخاص والعام. لقد توالت فيه على العالم الإسلامي كوارث عديدة: هجمات التتر شرقاً، تقلص حكم المسلمين في الأندلس غرباً، ضعف الأسرالحاكمة وتنافسها ودخولها بعضها مع بعض في مؤامرات وحروب لا غاية ولا نهاية لها، الطاعون الجارف الذي خلف الخراب والدمار. انتشار التفكير الخرافي، وسيطرة الجمود الفكري..."[1]. وضعية الغرب الإسلامي كانت أسوأ وأفدح. إذ "تقلص ظل الإسلام في الأندلس،

(1) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار النشر المغربية، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ص 19ـ20.

وانحسرت رقعته إلى غرناطة وما يليها شرقاً وجنوباً، حيث كانت دولة بني الأحمر، أواخر ملوك الأندلس، تحاول المحافظة على كيانها المتداعي أمام هجمات الإسبان، ملتجئة تارة إلى قواها الذاتية، وطوراً إلى دول المغرب العربي تستنجد بها، متحالفة حيناً مع هذه، وحيناً ضدها مع أعدائها الإسبان»[2].

تميز زمن العالم الذي عاش فيه ابن خلدون بتوترات وصراعات لا حدود لها، بين أطراف إسلامية ذاتها وغيرها. وإذا كان قد شهد تحالفات غريبة في زمن الصليبيين بين إمارات إسلامية ضد بعضها، وبينها وبين إمارات إفرنجية، دون تحفظ إزاء الاختلافات الدينية أو من الأهداف الصليبية في المنطقة، طالما أن التحالف يؤمن استمرارية حكم الأمير، نفس الوقائع شهدها الغرب الإسلامي، خصوصاً على الأراضي الأندلسية. ملوك وطوائف تحكم وتنسحب بسبب تلاشي «الشغف النبوي» وانكسار الإرادة الإسلامية[3]. ما وفر للمعسكر المسيحي الصاعد القيام باختراقات كبرى لتحجيم الحضور الإسلامي في الأندلس، وخلخلة قواعد ارتكازه والاستعداد لزمن الحسم في المواجهة التاريخية بين الإسلام والمسيحية في الغرب الإسلامي.

وهكذا وجد ابن خلدون نفسه إزاء تحديين كبيرين : داخلي وخارجي، يتمثل التحدي الداخلي في الاستنزاف الذاتي الذي دخلت فيه الظاهرة الإسلامية، ويتقدم التحدي الخارجي في أشكال مختلفة من الضغط المسيحي، لدرجة أن الخارج تمكن من التأثير على شؤون الداخل وأسهم في تفكيكه أو تهديد استقرار النظام فيه وتغيير التوازن السياسي بين القبائل في المغرب.

كيف فكر ابن خلدون في هذا الانهيار؟ كيف حضر الآخر في سياق انشغالاته بشؤون الذات والتاريخ؟ وإلى أي مدى تمكن هذا المفكرالعربي من تكوين نظرة

---

(2) نفس المرجع، ص 22.

(3) يقول الجابري واصفاً الصراعات العنيفة التي ميزت الأطراف الإسلامية : «لقد شهدت بلاد الشام الإفريقي خلال هذا العصر ـ القرن الثامن الهجري ـ أوضاعاً شاذة وتحالفات عجيبة : فالمرينيون في شرق المغرب الأقصى كانوا حلفاء للحفصيين بتونس ضد بني عبد الواد في الجزائر، والموحدون الذين تقلصت دولتهم إلى الجنوب الغربي من المغرب وجدوا في بني عبد الواد خير حليف لهم ضد المرينيين. . وبالجملة فقد كانت كل واحدة من هذه الدول عدوة لجارتها المباشرة، حليفة للتي بعدها، مما جعلها تعيش في حروب لا تقف ولا تهدأ»، نفس المرجع، ص.ص 24ـ25.

أصيلة عن الآخر ترقى إلى عمق التصور الشمولي الذي أقامه عن المنطق التاريخي للحضارة؟

2 ـ النظرة إلى العالم وحضور الآخر

قبل مواجهة هذه الأسئلة يجدر بنا أن نشير إلى نظرة ابن خلدون للعالم، لأن تحديد الشعوب المختلفة وتصنيفه لهم مرتبط، أشد الارتباط، بهذه النظرة التي استمد أهم عناصرها من التصور البطليموسي أو من كتابات سابقة اعتمد عليها من "كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم"[4]. وانطلاقاً من ذلك اعتبر أن "شكل الأرض كروي وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبة طافية عليه، فانحسر الماء عن بعض جوانبها لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها"[5]. ثم إن "المخبرين عن هذا المعمور وحدوده وعمّا فيه من الأمصار والمدن والجبال والبحار والأنهار والقفار والرمال مثل بطليموس في كتاب الجغرافيا وصاحب كتاب زخّار من بعده قسموا هذا المعمور بسبعة أقسام يسمونها الأقاليم السبعة بحدود وهمية بين المشرق والمغرب متساوية في العرض مختلفة في الطّول. فالإقليم الأول أطول ممّا بعده وهكذا الثاني إلى آخرها فيكون السابع أقصر لما اقتضاه وضع الدائرة الناشئة عن انحسار الماء"[6].

ولأن ابن خلدون يعي حدود أهمية المعلومات الكوسمولوجية التي استقاها من بعض المراجع عن العالم والبلدان والشعوب فيما يخص الموضوع الذي يشغله، بحكم كثرتها، ولأن عنايته "في الأكثر إنما هي بالمغرب الذي هو وطن البربر وبالأوطان التي للعرب من المشرق"[7]، فإنه، مع ذلك، يتوقف كثيراً، سواء في المقدمة أو في أجزاء من كتاب العبر، أو حتى في التعريف، عند موضوعات واسعة تهم تكوين العالم وجهاته وشعوبه وعند المعطيات الجغرافية وتأثيرها على الحضارة والثقافة وعلى أنماط السلوك والعلاقات. فهو يرى : "أن الله سبحانه خلق هذا العالم واعتبره بأصناف البشر على وجه الأرض، في وسط البقعة التي انكشفت من الماء فيه، وهي عند أهل الجغرافيا مقدار الربع منه، وقسّموا هذا

---

(4) ابن خلدون، المقدمة، دار الإحياء العربي، الطبعة الرابعة، بيروت، بدون تاريخ، ص 44.

(5) نفس المرجع، ص 44.

(6) نفس المرجع، ص 45.

(7) نفس المرجع، ص 48.

المعمور بسبعة أجزاء يسمونها الأقاليم، مبتدأة من خط الاستواء بين المشرق والمغرب، وهو الخط في جنوب المعمور وتنتهي السبعة الأقاليم في شماله، وليس في جنوب خط الاستواء عمارة إلى آخر الربع المنكشف، لإفراط الحرّ فيه، وهو يمنع من التكوين؛ وكذلك ليس بعد الأقاليم السبعة في جهة الشمال عمارة، لإفراط البرد فيها، وهو مانع من التكوين أيضا، ودخل الماء المحيط بالأرض من جهة الشرق... فمرّ بالصين والهند، والسند، واليمن، في جنوبها كلّها، وانتهى إلى وسط الأرض عند باب المندب، وهو البحر الهندي والصيني.."(8). وبعد أن يسرد الأقاليم والبحور والبلدان والشعوب التي يمر عليها خط الاستواء، يصل إلى بلاد الإفرنج مشيراً إلى وجودها في جهة الغرب، و"خرج منه في الشمال خليجان، الشرقي منهما خليج القسطنطينية، والغربي خليج البنادقة، ويسمى هذا البحر البحر الرومي، والشامي"(9).

إذا كان "الحكماء" في نظر ابن خلدون حددوا الأقاليم السبعة بجهاتها وبحورها وبلدانها وشعوبها، فإن "النسابين" اتفقوا على أن "النسل كله منحصر في بني نوح، وفي ثلاثة من ولده، وهم سام وحام، ويافث، فمن سام : العرب، والعبرانيون، والسبائيون، ومن حام : القبط، والكنعانيون، والبربر، والسودان، ومن يافث : الترك، والروم، والخزر، والفرس، والديلم.."(10).

غير أن ابن خلدون لا يكتفي، هنا، باستعراض ما اتفق عليه الآخرون في موضوع أصل الإنسان والتفرعات التي وقعت على سلالة بني نوح. فهو بقدر ما

---

(8) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1951، ص351ـ352.

(9) نفس المرجع، ص 353.

أما في "المقدمة" فابن خلدون يتوسع أكثر في الموضوع حين يتحدث عن "البحر الرومي" وجهته الشمالية، إذ توجد "سواحل القسطنطينية عند الخليج ثم البنادقة ثم رومة ثم الإفرنجة ثم الأندلس إلى طريف عند الزقاق قبالة طنجة ويسمى هذا البحر الرومي والشامي وفيه جزر كثيرة عامرة كبارٌ مثل أقريطش وقبرص وصقلية وميورقة وسردانية قالوا ويخرج منه في جهة الشمال بحران آخران من خليجين. أحدهما مسامت للقسطنطينية ... ويسمى خليج القسطنطينية... وعليه من الجانبين أمم من الروم والترك وبرجان والروس. والبحر الثاني من خليجي هذا البحر الرومي وهو بحر البنادقة يخرج من بلاد الروم...".

المقدمة، نفس المعطيات السابقة، ص 40.

(10) ابن خلدون، التعريف، ص 354.

يدخل نسبة من الشك في هذه الأطروحة متسائلاً عن صحة حصر النسب كله في هؤلاء الثلاثة، يقرّ في نفس الآن بأن الأمر يتعلق بأمور يتناقلها "النسّابة في العالم" ولا سبيل إلى التبرم من اعتمادها. وبالاستناد إلى المسعودي يعرض ابن خلدون لتطور التاريخ في تمفصله الكبير مع الدين والسياسة. من العبرانيين والسريانيين، مروراً بمملكة بابل والفرس وآخرين إلى أن "ظهر خاتم الأنبياء محمد صلوات الله عليه، وجمع العرب على كلمة الإسلام، فاجتمعوا له.. وقبضه الله له، وقد أمر بالجهاد، ووعد عن الله بأن الأرض لأمته، فزحفوا إلى كسرى، وقيصر بعد سنتين من وفاته، فانتزعوا الملك من أيديهما، وتجاوزوا الفرس إلى الترك، والروم إلى البربر والمغرب، وأصبح العالم كلّه منتظما في دعوة الإسلام"[11].

دخول العرب إلى العالم تمّ، في نظر ابن خلدون، من خلال التدخل المحمدي في التاريخ بجمع العرب وراء الفكرة النبوية وإقامة جهاد تمكنوا بفضله من تكسير شوكة كل السلط التي كانت تتملك المكان والإنسان في ذلك الوقت، من فرس، وترك، وروم وبربر...الخ. ولابن خلدون، في هذا السياق، وعي حاد بتاريخية الواقعة الإسلامية، منذ لحظتها العربية المتوهجة إلى بدايات انسحاب العنصر العربي وضعف عصبيته واستيلاء الأعاجم على السلط الإسلامية فيما بعد. فهو يرى أنه بانخراط الجماعات العربية في المشروع الإسلامي وتمكنها من هزم الملل والأمم على أمورهم وانتزاع البلدان من أيديهم، انقلبت أحوال أفراد هذه الجماعات من "خشونة البداوة وسذاجة الخلافة إلى عزّ الملك وترف الحضارة، ففارقوا الحِلل وافترقوا على الثغور والأقطار البائنة عن ممالك الإسلام، فنزلوا بها حامية ومرابطين عصباً وفرادى. وتناقل الملك من عنصر إلى عنصر ومن بيت إلى بيت، واستفحل ملكهم في دولة بني أمية وبني العبّاس من بعدهم بالعراق ثم دولة بني أمية الأخرى بالأندلس، وبلغوا من الترف والبذخ ما لم تبلغه دولة من دول العرب والعجم من قبلهم، فانقسموا في الدنيا ونبتت أجيالهم في ماء النعيم، واستأثروا مهاد الدعة واستطابوا خفض العيش، وطال نومهم في ظل العزف والسلم، حتى ألفوا الحضارة ونسوا عهد البادية وانفلتت من أيديهم الملكة التي نالوا بها الملك، وغلبوا الأمم من خشونة الدين وبداوة

(11) ابن خلدون، **التعريف**، ص 356.

الأخلاق ومضاء المضرب»[12].

أحدث الدخول المدوّى للعرب إلى التاريخ، بفضل الدين الإسلامي، تحوّلا جذريا في النظرة إلى العالم. إذ تمكن «الشغف النبوي» من تحويل قبائل متفرقة ومتصارعة إلى كيان حضاري وديني جديد، تداخلت فيه العصبية بالدين، بل وأجّج الدين من عصبية هذه الجماعات لتأسيس تجربة أصيلة في التاريخ. وإذا كان ابن خلدون يقدم الاختراق الهائل الذي أحدثه العرب في الزمن بفضل الإسلام، فلأنه يحركه هاجس فهم الآليات المتضافرة التي أسعفت العرب على انتزاع مكانة رفيعة في التحضر، كما يسكنه، في نفس الآن، اشتغال عميق بالأسباب التي أفضت إلى اندحارهم وانهيارهم. تحالف الدين والعصبية هو الذي وفر شروط التأسيس للمشروع العربي الإسلامي، وانفراط هذا التحالف هو الذي حكم على العرب بالانسحاب من مواقع الريادة والمبادرة.

ولأن دراسات كثيرة قد أنجزت في الفكر الخلدوني، فلا حاجة بنا لإعادة إنتاج القضايا التي عالجها باحثون مرموقون من طراز ناصيف نصّار[13] ومحمد عابد الجابري[14] وعلي أومليل[15] وعبد الله العروي[16]وغيرهم، سواء تناول فكره السياسي أو نظرته «الفلسفية» للزمن أو تصوره للمجتمع والعمل أو موقفه من الكتابة التاريخية والكلامية والفلسفية أو رأيه في العقل ومستويات المعرفة... الخ. كتب كثيرة ألفت في هذه الموضوعات سلطت الضوء على فكر في منتهى الحيوية والعمق. غير أن ما يعنينا من وراء استحضار ابن خلدون هو الصور التي تنفلت من هنا أو هناك عن الآخر داخل المتن الخلدوني. ونحن حين انطلقنا من نظرته العامة للعالم ولأقاليمه ولشعوبه، وحين عرضنا لقراءته الخاصة في انتقال العرب من البداوة إلى الحضارة، بفضل العصبية والدين بحكم أن «الدعوة الدينية من غير

---

(12) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون** الجزء السادس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت 1981، ص3.

(13) NASSIF NASSAR, **La pensée réaliste d'Ibn khaldoun**, Ed. P.U.F. Paris, 1967.

(14) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة**... نفس المعطيات السابقة، وكذلك، **نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.

(15) علي أومليل، **الخطاب التاريخي**، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ط 2، دون دار نشر، الدار البيضاء 1984.

(16) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1996.

عصبية لا تتم"[17]، فلكي نقف عند بعض معالم الوعي الذي صاغه ابن خلدون عن العالم والذات والآخر. فتصوره للعالم خاضع للمنظور البطليموسي، وهو يحيل عليه في أكثر من موقع، أما وعيه بالذات، فإن الأمر يقتضي منّا الإشارة إلى ما يعود إلى الخاص، أي ما هو مرتبط بالتجربة الشخصية للمفكر ابن خلدون، وما يرجع إلى العام الذي شغله أي "المغرب الذي هو وطن البربر وبالأوطان التي للعرب من المشرق" . فالمثير في المتن الخلدوني هو جمعه المفارق بين العقلاني واللاعقلاني، بين الذاتي والموضوعي، بين الوعي بالخاص والرغبة العارمة للاقتراب من فهم آليات العام. وأما الصور التي كونها عن الآخر، سواء كان اختلافاً دينياً أو عصبية مغايرة أو حضارة مميزة، فإنها ظهرت في سياق بناء "البراديجم" التفسيري للتاريخ وللعمران، سيما وأنه مقتنع بأن أي معرفة بالإنسان تستلزم الانطلاق من أفعاله وشروطه الواقعية. ويبدو أن ابن خلدون، وبحكم ارتباطه الوجودي بموضوع المغرب والبربر والعرب في المشرق، بوصفه أفقا للفكر وإطاراً للنظر، لم يسعفه ـ هذا الارتباط ـ على اتخاذ الآخر كقضية جوهرية في انشغالاته بقدر ما تبرز، هنا وهناك، في سيرورة صياغة تصوره الشمولي لنشوء وانهيار الحضارات.

لقد عمل هذا المفكر العربي على "تثبيت التاريخ في خطاب"[18]. وتتقدم لغة المقدمة وكتاب العبر والتعريف إلى القارىء وكأنها منزوعة من سياقها الثقافي العام الذي كان مسيطراً آنئذ. لغة تحرك صاحبها إرادة عارمة للمعرفة، سواء بنقد أطروحات السابقين عليه أو بالاقتباس منهم، أو بمعاينة الوقائع الاجتماعية والسياسية التي شغلت ذهنه المتوقد قصد إخضاعها للفهم ومنحها المعنى الملائم. وعلى الرغم من تكوينه الفقهي التقليدي ومن انتمائه المالكي الأشعري فإن ابن خلدون نحت لغة تختلف كثيراً عن الكتابات السابقة سواء من حيث كون صاحبها يصر على تكوين معرفة "مؤسسة في الواقع وفي الفكر"[19]، أو من زاوية خلوها من قاموس اللعنة والشتيمة التي ميزت نصوص الكتاب السابقين عليه والمعاصرين له حين يتعلق الأمر بالحديث عن الآخر، سواء كانوا نصارى أو يهود أو غيرهم.

---

(17) ابن خلدون، المقدمة، ص 159.

(18) Nassif Nassar, op.cit. P.40.

(19) Nassif Nassar, op.cit. P.40.

ومن بين الأمور اللافتة في الكتابة الخلدونية، وكما يلاحظ ذلك ناصيف نصّار، هو استبعاد أية خلفية دينية لمفهوم الأمة. إذ للاقتراب من هذا الموضوع يتعين الاهتمام بالمنطق الواقعي الاجتماعي والتاريخي الذي يحرك ابن خلدون في نظريته العامة. فهو، وإن ألح على الاقتران الضروري بين الدين والعصبية في المشروع الإسلامي، نظر إلى مسألة التوحيد من زاوية الحركية التاريخية التي ميزت الواقع العربي قبل الإسلام وبعده، وليس إلى مرجعية نصية دينية بالضرورة. فابن خلدون يرى أن "العمران البشري أجيال وأمم"[20]، ويربط، في مقدمته، ربطا تاما بين مفهومي الجيل والأمة، ولا "يوجد في أبواب (المقدمة) خروج عن حدود هذا المعطى"[21]. والارتباط بين المفهومين" ليس ارتباطاً عارضاً . فما هو معنى الجيل؟ . . . وفي الواقع، ينبغي التمييز بين معنيين لكلمة جيل في نصوص (المقدمة). المعنى الأول هو المعنى الذي ينطوي على وحدة زمنية، أي متوسط عمر الواحد من الناس. والمعنى الثاني هو المعنى القريب من معنى الأمة أو المرادف له"[22]، ومع أن المقدمة تختزن إحالات كثيرة على مفاهيم تفيد معنى الأمة، إلا أن "استعمال الجيل كوحدة اجتماعية هو المعتمد في معظم نصوص (المقدمة). . . إن هذه الوحدة الاجتماعية قد تعني أحياناً ما نعنيه اليوم بلفظة شعب، وقد تعني، لكن بصورة ناذرة ومحصورة في نطاق العمران البدوي القبلي، ما يعبر عنه بلفظة، عرق. وهكذا نحصل على أربعة ألفاظ على الأقل يمكن أن نضعها في محل لفظة جيل : جماعة، أمة، شعب، عرق"[23].

الوعي بالأمة أو ما يرادفها هو وعي بوجودها التاريخي والاجتماعي وليس وعيا نصياً يرتهن بفهم قدسي. كما أن الفارق بين العمران البدوي والعمران الحضري يتمثل في أسلوب تحصيل المعاش، على اعتبار أن "المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرّزق والسعي في تحصيله"[24]. وعلى الرغم من حضور الهاجس التاريخي في فهم الظواهر والوقائع، فإن مفهومه للأمة، حسب ما يسجله ناصيف نصّار، جاء

---

(20) ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي والإسلامي، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 109.

(21) نفس المرجع، ص 109.

(22) نفس المرجع، ص 111.

(23) نفس المرجع، ص 113، 114.

(24) ابن خلدون، المقدمة، ص 382.

ملتبساً ومبهماً نظراً لتشابكه غير المحدد مع مفاهيم الجماعة والجيل والشعب والقبيلة والعرق. . . الخ. لذلك "فانعدام الصياغة النظرية لمفهوم الأمة حمل ابن خلدون على إطلاق اللفظة دون ضابط موضوعي موحّد. فالإفرنج تارة أمة واحدة، وهم طوراً أمم متعددة. والترك كذلك في الغالب أمم، وفي بعض المواضع أمة واحدة. والفرس أمة كما أن النبط والسريانيين والقبط واليونان والروم أمم. . . "[25]. فضلاً عن أنه يقرن الأمة أحياناً بالوطن، الأمر الذي يدعو إلى القول بأن ابن خلدون حتى وإن أصرّ على الدور المحدد لأسلوب المعاش وعلى ضرورة وعي الظواهر في تاريخيتها، فإن فهمه للأمة بقي ملتبساً، بل وليس من المستبعد أن يكون واقع الانهيار العربي الإسلامي أثر، بكيفية ما، على نمط فهمه للأمة،والتشتت الهائل الذي شهده العالم العربي الإسلامي، سياسياً ومذهبيا وتاريخيا، قد يكون ساهم في خلق بعض الإبهام على "تعريف" ابن خلدون للأمة.

تبدو هذه النتيجة مبررة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كون ابن خلدون تهمه الاعتبارات العملية والتاريخية أكثر مما تغريه هواجس التنظير والإحاطة المفهومية بالقضايا. لاشك أنه سعى إلى تكوين معقولية للظواهر الواقعية والتاريخية، إلا أنه قام بذلك ضمن "العقل التجريبي" . فمهما كانت أنواع المدركات وأنماط المعقولية، فإن العقل عنده "مجرد آلة ذهنية تتصرف في المحسوسات لحساب النفس" ، أو هو "آلة ذهنية يحل في الإنسان بعد أن لم يكن، يبدأ كقوة تمييزية ثم يتحول إلى عقل تجريبي وأخيراً إلى عقل نظري"[26]. الأمر الذي دفعه إلى توجيه النقد للعقل التجريدي، لأنه "مؤرخ وسياسي، كلامه إذن مقصور على العقل البشري بصفته آلة موظفة لهدف بشري هو العمران، ثمرة التاريخ والسياسة معاً. وبما أن موضوع ابن خلدون هو العمران، بحيث لا يبحث في أس التاريخ إلا للتحقق من الأخبار عن الحوادث، ولا يبحث في الأخبار إلا ليقرر قواعد السياسة النافعة لحفظ العمران، فإن العقل الذي يهمه بالدرجة الأولى هو ذاك العقل الناتج عن التعرف المتزايد على الوسائط، أي على طرق الطبيعة وهي تمر من حالة إلى أخرى، من طور إلى آخر، يعني العقل التجريبي"[27]. ذلك العقل الذي هو

---

(25) ناصيف نصّار، نفس المرجع السابق، ص 120ـ121.

(26) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، نفس المعطيات السابقة، ص 186.

(27) نفس المرجع، ص 188.

"مرتبط دائما بهدف عملي"[28]، وبعبارة أخرى أن "ما يهم ابن خلدون بالأساس هو علاقة كل مسلك بمستوى المجتمع (بدوي/ مدني، بدائي/ متطور) بالهيئة الاجتماعية (أمراء/ علماء/ صناع؛ خاصة/ عامة). يربط إذن باستمرار المدرك والمسلك إليه بمستوى معين من التاريخ والمجتمع والثقافة، ثم يخلص من ذلك إلى سياسة معينة، إلى قواعد سلوكية نافعة للفرد وللجماعة وللدولة"[29].

لكن هل الأهمية الكبرى التي يمنحها ابن خلدون للعقل التجريبي في فهم الوقائع واستخلاص النتائج العملية المترتبة عنه تنسحب أيضاً على تصوره للآخر وللاختلاف الديني والثقافي؟

قبل أن نواجه هذا السؤال يتعين الإشارة إلى أن النص الخلدوني. بحكم أصالته وغناه وتنوع قضاياه، يوفر للدارس أكثر من إمكانية للقراءة والتأويل. يجد كل الباحثين أنفسهم، بكيفية ما، في المتن الخلدوني، مهما كانت منطلقاتهم ومناهجهم ومقاصدهم[30]. وكيفما كانت الاختلافات التي تحرك الباحثين في

---

(28) نفس المرجع، ص 187.
يقول الجابري عن البعد العقلي في الجهاز المعرفي الخلدوني، "والعقل هنا يعني القوة الفكرية المؤسسة على الحواس والتجربة (بمعنى الخبرة) والمتجهة إلى الخارج ـ خارج الذات ـ والتي تنكب أساساً على البحث عن "الترتيب بين الحوادث" لمعرفة أسبابها وشروطها، إنه باصطلاح ابن خلدون "العقل التجريبي" (ويسميه أيضاً : العقل المعاشي)".
محمد عابد الجابري، نحن والتراث، نفس المعطيات السابقة، ص 311ـ 312.

(29) عبد الله العروي، نفس المرجع، ص 189.

(30) يلاحظ عبد الله العروي أن اختلاف التأويلات للفكر الخلدوني مرده إلى أن الدارسين "لا يعودون إلى النص العربي ويكتفون بالترجمات وهي متفاوتة القيمة..." لأنه ليس هناك "نص محقق تحقيقاً تاماً. لا يمكن اعتبار النص المطبوع في باريس، ولا المطبوع في القاهرة، ولا المطبوع في بيروت، والمتولد عن مزج الإثنين، محققاً بالمعنى الذي حققت به المتون اليونانية واللاتينية، ولا بالمعنى الذي حققت به في الماضي نصوص حديثية أو فقهية. لا يهمنا أن نعرف الصعوبات والموانع بقدر ما يهمنا الاعتراف بالواقع، وهو أننا نتكلم جميعاً على نص غير محقق تحقيقاً علمياً". ويضيف "قد نختلف حول الكيفية التي يجب أن تحقق بها المقدمة، لكن ما لا يجب أن نغفله أبداً هو عدم وجود نص محقق، وبالتالي إن كل كلام يصدر عنا جميعاً في حق ابن خلدون هو مجرد اجتهاد، نحكم عليه من جهة تماسكه الداخلي أولاً، وثانياً من جهة قدرته على توضيح الجوانب الغامضة من النص الخلدوني المفترض"، نفس المرجع، ص.ص 174ـ176.
وعلى العكس من ذلك تماماً يرى الجابري أن "مقدمة ابن خلدون، سواءمن حيث مضمونها أو من حيث ترتيب فصولها وتتابع فقراتها وتناسق أجزائها، تشكل بناء هرمياً متماسكاً.. بل إن

تعاملهم مع المتن الخلدوني، سواء من منطلق اعتباره مبنيا بناء هرميا متناسقا أو من منظور الدعوة إلى التعامل معه بوصفه غير محقق بالشكل المطلوب، فإن هذه الاختلافات لا تؤثر كثيراً على الموضوع الذي نبحث له عن مستندات في النص الخلدوني. ألا وهو صور الآخر. ذلك أن هذا المفكر استحضر الآخر، بطرق متفرقة، في ثنايا حديثه عن العالم والتاريخ والحضارة والدين، اللهم إلا إذا استثنينا الفصل المتعلق بشرح "اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود " في المقدمة، أو بعض الأخبار المشتتة، هنا وهناك، عن بعض الشعوب والحضارات وبالأخص تلك التي توجد في الضفة الشمالية للمتوسط.

3 ـ العرب وعملية الاستعجام

يحضر الآخر في ثنايا المتن الخلدوني بأشكال مختلفة، ويتخذ صوراً وصفات تتمايز بتمايز الانتماء الجغرافي والعقائدي والحضاري. يتعرض إلى هذا الغير بوصفه تعبيراً دينيا أو اختلافاً حضارياً في سياق التطور التاريخي الذي عرفه أو يعرفه العالم. فقوة العصبية هي التي تؤسس الدول وتقيم صرح الحضارات، وضعف العصبية هو الذي يفضي إلى كل أشكال الانهيارات. وأما حين تقترن العصبية بالدين فإن الاندفاعة البشرية تكون أقوى وأشرس في انتزاع المواقع ومغالبة الأعداء والتحكم في المكان والإنسان. وقد تمكن العرب، بفضل الإسلام، من الانتقال من "خشونة البداوة وسذاجة الخلافة إلى عزّ الملك وترف الحضارة"[31]، فهم إذ كانوا "أمة متوحشة باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقا وجبلة وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة. . "[32]. أصبحوا، بعد ذلك، تجربة حضارية في التاريخ بفضل اقتران العصبية والدين. غير أن التمدد الإسلامي في الجغرافيا ودخول جماعات وشعوب أخرى إلى الإسلام ولّد حالات من الوهن والضعف في الوازع العربي[33]، أفضى

الذي يثير الانتباه والإعجاب معاً، هو ذلك التماسك المنطقي المتين الذي يسود المقدمة من أولها إلى آخرها، والذي جعل كل فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي بعدها"، العصبية والدولة، ص 163.

(31) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، نفس المعطيات السابقة، الجزء السادس، ص 3.

(32) ابن خلدون، المقدمة، ص 149.

(33) نشرت كتب عديدة للدفاع عن ابن خلدون وتبرئته من العنف اللافت الذي يتعامل به مع

إلى انسحاب العنصر العربي من مواقع الملك والقرار، وسمح للعجم بالتمكن والمبادرة، وأذاقوا العرب "وبال الخلابة من القهر، وساموهم خطة الخسف والذلّ، فأنسوهم ذكر المجد وحلاوة العز، وسلبوهم نصرة العصبية حتى صاروا أجراء على الحامية... وصيّروا لغيرهم الحلّ والعقد والإبرام والنقض من الموالي والصنائع... فجحدوا الخلفاء وقعدوا بدست الأمر والنهي. واندرج العرب أهل الحماية في القهر واختلطوا بالهمج... فدثروا وتلاشوا شأن من قبلهم وبعدهم"[34].

تم تحجيم العنصر العربي في الدولة، بل و"انقرض الملك العربي الإسلامي"[35] حسب تعبير ابن خلدون، و"صار الملك والأمر في أيدي سواهم وجلبت بضائع العلوم والصنائع إلى غير سوقهم، فغلب أعاجم المشرق من الديلم، والسلجوقية والأكراد والغزّ والترك على ملكه ودولته"[36]. وبعبارة أخرى أدمج في حركته شعوباً وجماعات استطاعت، بفضل قوة وازعها، على احتلال المواقع القيادية في الشؤون العربية الإسلامية. بل إن دور هذه الجماعات تجاوز الإطار السياسي ليشمل كل مستويات إنتاج الحضارة، من كتابة وتدبير وصنائع وإبداع وعلم... الخ، لدرجة أصبح فيه "حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم"[37]، الأمر الذي أثار استغراب ابن خلدون، فهو يقر أنه من "الغريب الواقع أن حملة العلم في الملّة الإسلامية أكثرهم العجم... وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته"[38]، وهؤلاء هم الذين يسميهم في مفتتح الجزء السادس من "تاريخه"، "العرب المستعجمة"[39]. يذهب ابن

العرب. وقد نبّه أغلب هؤلاء الدارسين إلى أن لفظة عرب في النص الخلدوني تدل على الأعراب، أي سكان البادية، انظر أبو خلدون ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، مصر، 1953، وعبد الكريم الوافي، عبقريات ابن خلدون، دار عالم الكتب للطبع والنشر، القاهرة، 1973، وأيضاً أبو القاسم محمد كرّو، العرب وابن خلدون، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة، تونس ، 1977.

(34) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، نفس المرجع السابق، ص.ص 3-4.

(35) نفس المرجع، ص6.

(36) نفس المرجع، ص5.

(37) ابن خلدون، المقدمة، ص 543.

(38) نفس المرجع، ص. 543.

(39) ابن خلدون، التاريخ، ص 6.

خلدون بعيداً حين يقيم معادلة بين العرب والعجم، باعتبار أن "الملة العربية" لم يكن فيها في الأول" علم ولا صناعة لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة"[40]. أما العجم "أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبعٌ للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس"[41]. أي أن العجم بالنسبة للعرب كالحضارة قياساً إلى البداوة.

وعلى الرغم من كون صاحب الملة عربي فابن خلدون يوحي بالقول بأن الآخر ـ العجمي هنا ـ لعب دوراً حضارياً في استنهاض إرادة القوة العربية الإسلامية. ما معناه أن المشروع العربي الإسلامي، منذ الفعل النبوي التدشيني برهن عن قابلية لا محدودة على استقبال الاختلاف واحتضان الآخر. أضاف العجم للتجربة العربية الإسلامية إسهامات متنوعة ووازنة في العطاء والعلم والخيال. وفي كل المجالات . فعلى صعيد اللغة واللسان مثلاً "كان صاحب صناعة النحو سبويه والفارسي من بعده والزّجّاج من بعدهما وكلهم عجم في أنسابهم وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربى ومخالطة العرب وصيّروه قوانين وفنّا لمن بعدهم وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى وكان علماء أصول الفقه كلهم عجما كما يُعرف وكذا حملة علم الكلام وكذا أكثر المفسرين ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم"[42].

لا يظهر على لغة ابن خلدون من خلال هذا النص أنه يصدر أحكام قيمة بقدر ما يقر بحقائق حاصلة. فالعجمي بوصفه آخراً للعربي في البدء أصبح هو الحامل لقيم المشروع العربي وأكثر الناس إسهاماً في تطويره وإغنائه والارتقاء به إلى مستوى النموذج في وقت من الأوقات. أما حينما يسلك ابن خلدون سبيل المقارنة فإن القسوة على العرب لا غبار عليها، حتى ولو اعترف لهم باهتمامهم الكبير ب" الرئاسة في الدولة وحاميتها وأولي سياستها مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم"[43].

(40) ابن خلدون، المقدمة، ص 543.

(41) نفس المرجع، ص 544.

(42) نفس المرجع، ص 544.

(43) نفس المرجع، ص 544.

يتعلق الأمر بتثاقف هائل تحقق في الواقع التاريخي بين المشروع العربي الإسلامي في امتداداته وبين الجماعات الأخرى التي انخرطت في الإسلام مساهمة في توهجه بذاكرتها وصنائعها ومهاراتها، فالعرب المستعجمة صيغة جلية لهذا التثاقف المثير للإعجاب في صيرورة الواقعة الإسلامية. وفضلاً عن العلوم المختلفة التي سردها ابن خلدون يؤكد على أن "العلوم العقلية أيضاً فلم تظهر في الملّة إلا بعد أن تميّز حملة العلم ومؤلّفوه واستقرّ العلم كلّه صياغة فاختصّت بالعجم وتركتها العرب وانصرفوا عن انتحالها فلم يحملها إلا المعرّبون من العجم شأن الصنائع كما قلناه. . ."[44].

من العلوم الشرعية والعلوم العقلية واللسان والبيان مروراً بمختلف الصنائع أظهر "العرب المستعجمة" قدرة لافتة على العطاء والمبادرة جراء المرجعية الحضرية الراسخة في تكوينهم. يقدم ابن خلدون، هنا، نموذجاً بليغاً على قدرة المشروع الإسلامي على استضافة الاختلاف واستقبال الآخر. فهو وإن انطلق عربياً وبلسان عربي قد تمكن، بفضل نزوعه الكوني، من التفاعل مع الثقافات والتجارب الأخرى، كما أن الجماعات غير العربية وجدت في هذا المشروع، بالمقابل، مناسبة لإعادة تنشيط مهاراتها المتجذرة وقدراتها على العطاء. وسواء كانوا من الناس الذين "أدركوا الملة في عنفوانها واللغة في شبابها"[45]، أو اندمجوا في الجماعة بفضل "الممارسة والاعتياد والتكرر"[46]. فإن العجم، بوصفهم اختلافاً حضارياً ولغوياً، أعطوا للتجربة العربية الإسلامية أبعاداً حضارية لم يكن من الممكن للعرب، وحدهم، الوصول إليها، بسبب صفات البداوة المترسخة فيهم. فالمعادلة التي أقامها ابن خلدون بين العرب والعجم، والبداوة والحضارة لا يكف عن إعادة تأكيدها في "المقدمة". هو يبدو مقتنعاً، بوصفه مؤرخاً للحضارة، بأن المجد العربي الإسلامي كان للآخر فيه دور أساسي، وللأعاجم إسهامات حاسمة.

هل كان "الاستعجام" عاملاً محدّداً في النهضة العربية الإسلامية الوسيطة؟

لا يتردد ابن خلدون في الجواب بالإيجاب. فهو يؤكد هذه الحقيقة من منطلق رصده لوقائع التاريخ، ولكنه لا يخفي مرارته على انسحاب العنصر العربي من

---

(44) نفس المرجع، ص.ص 544-545.

(45) نفس المرجع، ص 564.

(46) نفس المرجع، ص 563.

مواقع القرار وطرده من مناصب الرئاسة. صحيح أن للدولة "أعمار طبيعية كما للأشخاص" ، وبأن الواقع التاريخي يخضع لجدلية لا مناص من الإقرار بها. تبدأ بالعصبية وتنخرط في الدولة لتنتج تجربة حضارية في التاريخ. "فإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدّة البأس وتعوّد الافتراس ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة فطور الدولة من أولها بداوة ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنّق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلوّن به من العوائد فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفّة للملك"[47].

ضعفت عصبية العرب وانسحبوا من الرئاسة وتركوا المجال للأعاجم لقيادة المصير العربي الإسلامي، لدرجة أن العرب اندرجوا مع "أهل الحماية في القهر واختلطوا بالهمج"[48]. وبفعل التمازج والتثاقف بين العرب والعجم، وضمن جدلية الاستعراب والاستعجام تمكن الديلم والأكراد والترك والفرس من فرض إرادتهم في سيرورة التجربة العربية الإسلامية. بسبب ما عبّروا عنه من قوة الوازع وبسبب ما حملوه معهم من قابلية على العطاء متجذرة فيهم.

وهنا يمكن أن نتساءل، هل الالتباس الحاصل في تحديد ابن خلدون للأمة راجع إلى ارتباطه بالمنهجية التاريخية المستندة إلى عقل تجريبي يعلي من شأن العمل ويرفع من قيمة الإرادة البشرية وإلى ابتعاده عن أي مرجعية نصية؟ أم أن التنوع الإثني الكبير والاختلافات الثقافية التي تمازجت وتفاعلت في الحركية الإسلامية العامة هي التي أثرت على نمط إدراك ابن خلدون لمسألة الأمة، وأثرت، بالتالي، في تصوره للآخر؟

قد يجرنا مثل هذا السؤال إلى استحضار موضوعة الأمة، لكن ما يهمنا فيه هو إعادة التأكيد على الحس التجريبي الكبير الذي يوجه مقاربة ابن خلدون للواقع، للتاريخ وللحضارة من جهة، وإثارة الانتباه إلى التنوع الظاهر في فهم ابن خلدون

---

(47) نفس المرجع، ص 172.

(48) ابن خلدون، التاريخ، الجزء السادس، ص 4.

للأمة باعتباره يطال قضية جوهرية تتعلق بنمط الوعي بالذات الذي صاغه، ومدى ارتكازه على رأسمال رمزي عربي إسلامي يوفر له عناصر القوة والانسجام من جهة أخرى. وهو، وإن قدم العرب والعجم باعتبارهما ساهما، كل بطريقته، في إقامة صرح النهضة العربية الإسلامية، مع إدراك الفوارق النوعية بينهما من الوجهة الحضارية، فإنه ينظر إليهما، من ناحية ثانية، من زاوية الأهمية الكمية والطبيعة الصراعية التي تميز علاقاتهما. فهو يقول عن "التتر" بأنهم من شعوب الترك، وقد "اتفق النسّابة والمؤرخون على أن أكثر أمم العالم فرقتان، وهما : العرب والترك، وليس في العالم أمة أوفر منهما عدداً، هؤلاء في جنوب الأرض، وهؤلاء في شمالها، وما زالوا يتناوبون الملك في العالم، فتارة يملك العرب ويزحلون الأعاجم إلى آخر الشمال، وأخرى يزحلهم الأعاجم والترك إلى طرف الجنوب، سنة الله في عباده"[49]. وفي نصّ آخر يدشنه بالاعتبار الكمي لينتقل إلى الفرق النوعي في العصبية بين العرب والترك، وبين الترك والشعوب الأخرى. يقول: "اتفق أهل العلم من قبل ومن بعد، أن أكثر أمم البشر فرقتان: العرب والترك، وأنتم تعلمون ملك العرب كيف كان لما اجتمعوا في دينهم على نبيهم، وأما الترك ففي مراحمتهم لملوك الفرس، وانتزاع ملكهم أفراسياب خراسان من أيديهم شاهد بنصابهم من الملك. ولا يساويهم في عصبيتهم أحد من ملوك الأرض من كسرى، أو قيصر، أو الاسكندر، أو بختنصّر، أما كسرى فكبير الفرس ومليكهم، وأين الفرس من الترك؟ وأما قيصر والإسكندر فملوك الروم، وأين الروم من الترك؟"[50].

يتعلق الأمر بنصين يكمل الواحد منهما الآخر. ويصر ابن خلدون على اعتبار المعلومات الواردة فيهما نتاج اتفاق بين النسّابة والمؤرخين وأهل العلم، أي أنه يستعرض معطيات تاريخية حولها اتفاق بين أهل الاختصاص، غير أنه يكيّف هذه المعلومات وفق قاموسه الخاص الذي يجعل فيه من العصبية المحرّك الجوهري في نشوء وسقوط الدول. ومع أن النصين، معاً، يضعان العرب في مقابل الترك، بل وفي صراع مستمر يجعلهم "يتناوبون" على "الملك في العالم". وهو تناوب تحركه عصبية كل طرف للتمكن من "العالم". هذا مع أن ابن خلدون، في حديثه

---

(49) ابن خلدون، التعريف، ص 351.

(50) نفس المرجع، ص 372.

عن الأعاجم، يجعل منهم مصدراً تحضرياً في التجربة العربية الإسلامية، بحكم ارتباطهم بأصول حضارية تؤهلهم لاحتلال مواقع الريادة في الصنائع والمعرفة والإبداع. وهكذا فالتركي، بوصفه ينتمي لأمة كبيرة العدد، يمثل "آخر" العربي تارة وينظر إليه ضمن عملية" استعجام" و"استعراب" واسعة تارة أخرى. كما أنه لا يمكن للمرء أن يقبل من مفكر جسور من طراز ابن خلدون اختزال "العالم" كله باعتباره فضاءاً للتناوب على الملك بين العرب والترك، لأن تصوره للعالم، المستوحى من النظرة البطليموسية، يفيد أن للرجل إدراكاً أكثر اتساعاً وشمولية لمفهوم "العالم"، غير أنه يحصل له، في أكثر من مرة، استعمال لفظة "العالم" بمعنى حصري، كما هو الشأن في حديثه عن التنافس بين العرب والترك.

4 ـ ابن خلدون والاختلاف الديني

ولعل ما يعطي لتصور ابن خلدون للآخر بعداً إشكالياً هو ما يقوله عن الأديان، وعن "الأمم" التي تعيش في شمال "بحر الروم". توجد معلوماته عن الأديان السماوية بالدرجة الأولى ب "المقدمة" وتلك التي يتناول فيها الأمم الأخرى فإننا نلقاها في بعض الأجزاء من كتاب "العبر". وقبل الدخول في عرض معارفه عن النصرانية واليهودية يحسن بنا تقديم تصور ابن خلدون لأمم "العالم واختلاف أجيالهم". فهو يرى أن "الله سبحانه وتعالى اعتمر هذا العالم بخلقه، وكرّم بني آدم باستخلافهم في أرضه وبثّهم في نواحيها لتمام حكمته، وخالف بين أممهم وأجيالهم إظهاراً لآياته، فيتعارفون ويختلفون باللغات والألوان، ويتمايزون بالسير والمذاهب والأخلاق، ويفترقون بالنحل والأديان والأقاليم والجهات. فمنهم العرب والفرس والروم وبنو إسرائيل والبربر، ومنه الصقالبة والحبش والزنج، ومنهم أهل الهند وأهل بابل وأهل الصين وأهل مصر وأهل المغرب. ومنهم المسلمون والنصارى واليهود والصابئة والمجوس. . . "[51].

لا شيء يسعفنا على القول، في هذا النص، بأن هناك أفكاراً أو لمحات أصيلة يتميز بها ابن خلدون عن تصورات أسلافه للخلق والاستخلاف والتمايز بين الأمم والشعوب. بل إنه لا يخرج عن النظرة القرآنية للآخرين، اللهم إلا إضافته لبعض الأمم القليلة إلى اللائحة المعروفة في النص القرآني، أما إذا ما قارنا ذلك مع ما

---

(51) ابن خلدون، التاريخ، دار الكتاب اللبناني، الجزء الثالث، بيروت، 1981، ص.ص 3-4.

أورده الجغرافيون والرحالة والمؤرخون فالأمر لا يعدو كونه تكراراً لكلام معروف. إلا أن ابن خلدون في سياق شرحه لاسم "الباب والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود" في "المقدمة" يبدأ بتأكيد قاعدة اجتماعية وسياسية مفادها أن كل ملة "لابد لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاء به من التكاليف والنوع الإنساني أيضاً بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشري لابد لها من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر وهو المسمّى بالملك"[52]. وهذه قاعدة عامة تنطبق على أصحاب الملل والديانات وما يترتب على غياب مرجعياتها الروحية من التزامات سياسية واجتماعية. إلا أن ابن خلدون يدخل تمييزاً أساسياً بين الإسلام وباقي الديانات الأخرى، على اعتبار أن "الملة الإسلامية" جمعت بين المسؤولية الدينية والسياسية، فالجهاد فيها "مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجّه الشَّوْكة من القائمين بها إليهما معاً"[53]، في حين أن الملل الأخرى "فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطّلب للملك بالطبع لما قدّمناه لأنهم غير مكلّفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية"[54].

الأمر واضح في ذهن ابن خلدون، فالإسلام يختلف عن باقي الملل الدينية الأخرى في كونه خلافة وملكاً، ويتخذ من الجهاد قاعدة مؤسسة لوجوده لنشر تعاليمه بالترغيب أو بالعنف إذا اقتضى الحال، لأنه مكلّف "بالتغلب على الأمم". أما ما سوى الملة الإسلامية فالجهاد عندهم يكتسب مشروعيته "للمدافعة فقط"، لأنهم "مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم"[55]. وهذا ما حصل مع بني إسرائيل بعد "موسى ويوشع". لم يكترثوا بأمور السلطة والحكم، واهتموا أكثر ما اهتموا به بـ "إقامة دينهم فقط وكان القائم به بينهم يسمى الكوهن"[56]. للإطار المؤسسي

(52) ابن خلدون، المقدمة، ص 230.

(53) نفس المرجع، ص. 231.

(54) نفس المرجع، ص 231.

(55) نفس المرجع، ص 231.

(56) نفس المرجع، ص 231.

الديني تراتب خاص، كما شهدت التجربة التاريخية لليهودية حالات مختلفة من التورط في الأمور السياسية، مما جعلها تخوض حروباً ومعارك في الحجاز وأطراف اليمن وبلاد الروم والشام وحول بيت المقدس خصوصاً، حيث تعرضوا لأكبر وأشنع هزيمة على يد الروم "فلم يقم لهم بعدها ملكٌ لفقدان العصبية منهم وبقوا بعد ذلك في ملكة الروم من بعدهم يقيم لهم أمر دينهم الرئيس عليهم المسمى بالكوهن"[57].

مجيء المسيح كان امتدادًا، عند ابن خلدون، بكفية ما، للتراث اليهودي لأنه قام بعملية "النسخ لبعض أحكام التوراة"[58]. تمكن من جمع الناس حوله وظهرت "على يديه الخوارق العجيبة من إبراء الأكمة والأبرص وإحياء الموتى"، وآمنت بدعوته جماعة من الحواريين، اعتمد عليها لنشر تعاليمه ومبادئه. لم يكن ذلك سهلاً لأن اليهود كذبوه و"حسدوه" بل وحرضوا على قتله "ووقع ما تلاه القرآن من أمره"[59]. وبموت المسيح انتقل أكثر الحواريين إلى "بلاد الروم" "داعين إلى دين النصرانية وكان بطرس كبيرهم فنزل برومة دار ملك القياصرة ثم كتبوا الإنجيل الذي أنزل على عيسى صلوات الله عليه في نسخ أربع على اختلاف رواياتهم فكتب متى إنجيله في بيت المقدس بالعبرانية ونقله يوحنا بن زبدي منهم إلى اللسان اللاتيني وكتب لوقا منهم إنجيله باللاتيني إلى بعض أكابر الروم وكتب يوحنّاً بن زبدي منهم إنجيله برومة وكتب بطرس باللاتيني ونسبه إلى مرقاص تلميذه"[60].

لا يمكن اعتبار ما ورد في هذه النسخ الأربع "وحيا صرفاً"، إذ تداخل فيها كلام عيسى بروايات الحواريين. وقد تضمنت كلها "مواعظ وقصص والأحكام فيها قليلة جداً واجتمع الحواريون الرّسل لذلك العهد برومة ووضعوا قوانين الملة النصرانية وصيروها بيد أقليمنطس تلميذ بطرس وكتبوا فيها عدد الكتب التي يجب قبولها والعمل بها"[61].

---

(57) نفس المرجع، ص 232.

(58) نفس المرجع، ص 232.

(59) نفس المرجع، ص 232.

(60) نفس المرجع، ص 232.

(61) نفس المرجع، ص 233.

أنتجت شريعة اليهود نصوصاً مرجعية كثيرة[62]. ولم يختلف الأمر كثيراً بالنسبة للملة المسيحية بخصوص التعدد المرجعي[63]. لم يغفل ابن خلدون الإشارة إلى الاضطهاد الذي تعرضت له المسيحية من طرف القياصرة وإلى تبنّي قسطنطين لها، كما اهتم بنظامها التراتبي ملاحظاً أن "صاحب هذا الدين والمقيم لمراسيمه يسمونه البطرك وهو رئيس الملة عندهم وخليفة المسيح فيهم يبعث نوابه وخلفاءه إلى ما بعد عنه من أمم النصرانية ويسمونه الأسقف أي نائب البطرك ويسمون الإمام الذي يقيم الصلوات ويفتيهم في الدين بالقسّيس ويسمّون المنقطع الذي حبس نفسه في الخلوة للعبادة بالراهب"[64]. تفجرت خلافات وصراعات لا حصر لها في التاريخ الخصوصي للنصرانية، سيما على صعيد ترتيب شؤون العلاقات داخل المؤسسة الكنسية وتحديد المسؤوليات والتداول عليها. ولم يفت ابن خلدون التعرض إلى مؤتمر "نيقية" الذي ضبط فيه الأساقفة شروط التنظيم المؤسسي والتراتبي، غير أن تطور الأحوال أفضت إلى نشوب اختلافات في التأويل والتفسير فصاروا "طوائف وفرقاً"، فاختلف "الحال في العصور في ظهور فرقة دون فرقة إلى أن استقرت لهم ثلاث طوائف هي فرقهم ولا يلتفتون إلى غيرها وهم الملكية واليعقوبية والنسطورية ثم اختصت كل فرقة منهم ببطرك فبطرك رومة اليوم المسمّى بالبابا على رأي الملكية وروماة للإفرنجة وملكهم قائم بتلك الناحية وبطرك المعاهدين بمصر على رأي اليعقوبية وهو ساكن بين ظهرانيهم والحبشة يدينون بدينهم ولبطرك مصر فيهم أساقفة ينوبون عنه في إقامة دينهم هنالك واختص اسم البابا ببطرك رومة لهذا العهد ولا تسمي اليعاقبة بطركهم بهذا الإسم"[65].

جعلت العلاقة الشائكة للنصرانية مع السياسة، سواء في فترات الاضطهاد أو

---

(62) يقول ابن خلدون : "فمن شريعة اليهود القديمة التوراة وهي خمسة أسفار وكتاب يوشع وكتاب القضاة وكتاب راعوث وكتاب يهوذا وأسفار الملوك أربعة وسفر بنيامين وكتب المقابيين لابن كزيون ثلاثة وكتاب عزرا الإمام وكتاب أوشير وقصة هامان وكتاب أيوب الصديق ومزامير داود عليه السلام وكتب ابنه سليمان عليه السلام خمسة ونبوءات الأنبياء الكبار والصغار ستة عشر وكتاب يشوع بن شارخ وزير سليمان". نفس المرجع ، ص 233.

(63) يقول " ومن شريعة عيسى صلوات الله عليه المتلقاة من الحواريين نسخ الإنجيل الأربع وكتب القيتاليقون سبع رسائل وثامنها الإبريكسيس في قصص الرّسل وكتاب بولس أربع عشرة رسالة وكتاب أقليمنطس وفيه الأحكام وكتاب أبو غالمسيس وفيه رؤيا يوحنّا بن زيدي" ص 233.

(64) نفس المرجع، ص 233.

(65) نفس المرجع، ص 234.

في لحظات اتخاد بعض الأنظمة السياسة لها سنداً مذهبيا ودينيا، جعلت هذه العلاقة من المؤسسة الكنسية تتصرف مع الشأن السياسي بكثير من الحساب والحذر، إذ أن البابوية اهتدت إلى ضرورة حضّ الإفرنجة "على الانقياد لملك واحد يرجعون إليه في اختلافهم واجتماعهم تحرجاً من افتراق الكلمة ويُتحرّى به العصبية التي لا فوقها منهم لتكون يده عالية على جميعهم وسمونه الإنبرذور"، ويضيف أن هذا الملك" يضع التاج على رأسه للتبرّك فيسمى المتوّج ولعله معنى لفظة الإنبرذور"[66].

يتقدم إلينا ابن خلدون، من خلال هذه المعلومات عن اليهودية والنصرانية، باعتباره يهتم بتاريخ هاتين الديانتين أكثر مما ينشغل بالجوانب الروحية والمذهبية. فهو لم يخرج عن الموقف القرآني منهما، لكنه جعل من الثوراة والأناجيل نصوصاً تسعفه على عملية تأريخه لهاتين الديانتين. صحيح أن مؤرخين قبله اهتموا بهذا الموضوع وعلى رأسهم الطبري. ومن المؤكد أن ابن خلدون استفاد من المعلومات التي أوردها الطبري في تاريخه. إلا أن ما يميز أسلوب مقاربته لهذا الموضوع هو ابتعاده عن المناقشات الكلامية التي هيمنت على النظر العربي الإسلامي لليهودية والنصرانية، واستناده إلى مؤرخين كبار نحتوا تصوراً شموليا لتاريخ العالم من طراز المسعودي بل وحتى إلى بعض المؤرخين غير المسلمين أيضاً مثل ابن العميد، وابن غوريون. . .الخ. لا شك أن المنهج الخلدوني ينهض على القطع مع أسلوب "الإسناد" الذي ساد الكتابات التاريخية التي سبقته"[67]، بدليل أنه، وإن استفاد من كتابات بعض المؤرخين الكبار فإن ما يبدو جليا على أسلوب تقديمه لليهودية والنصرانية هو نوع من الفهم "الدنيوي" للمسألة الدينية. وهذا، لربما، ما يولد بعض الالتباس لدى المهتم بهاتين الديانتين. فابن خلدون اطلع على بعض نصوص الثوراة والإنجيل، لكن بعض المتخصصين يلاحظون أن الرجل يقدم صورة "اختزالية" للنص الإنجيلي، ما يفقده نكهته السردية بل و"يتستر على معناه"[68]. فمعرفته المحدودة بالنصوص التأسيسية لليهودية

(66) نفس المرجع، ص 234.

(67) انظر علي أومليل، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ط 2 ـ دون دار نشر، الدار البيضاء، 1984، ص 41.

(68) Joseph Guoq, La religion et les religions (Judaïsme et christianisme) selon Ibn khaldoun, Islamo - christiana, Ň 8, 1982, P.121.

والنصرانية، وهاجسه التأريخي في بعده الدنيوي، جعلا ابن خلدون يقدم فهماً "عجائبيا" لهما. ومع أنه ارتكز على معلومات بعض المؤرخين المسلمين، وغيرهم، فإن البنية العميقة التي تحكمت في أسلوب إدراك اليهودية والنصرانية تبقى خاضعة، في كل الأحوال، للنظرة القرآنية للاختلاف الديني. والحديث عن "دنيوية" أسلوب ابن خلدون لا يعني، البتة، انفصاله التام عن الأساس الثقافي الديني الذي وجه مقاربته وأثر على موقفه من الآخرين.

يربط ابن خلدون تاريخية الدين بمسألة العصبية والملك. ويميز في الديانات التوحيدية الثلاث بين تلك التي جربت السياسة وانتهت إلى الانسحاب من التورط فيها بحكم الاضطهاد والاخفاق الذي أصابها، وهو حال اليهودية والنصرانية، وأما الإسلام فهو مكلف "بالتغلب على الأمم"، بسبب الاقتران الموجود بين الخلافة والملك. وهو في معرض حديثه عن أهل الذمة والإفرنج أو الروم، يعي الاختلاف الحاصل في الزمان والمكان بين أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي وفي المناطق الخارجة عن "غلبة الإسلام". فبخصوص أهل الذمة يتعين، في نظر ابن خلدون، تطبيق العهود وما أجمع عليه الفقهاء ورجال الحكم[69]، في حين أن النصرانية حين ارتبطت بالأمم الواقعة في شمال البحر الرومي فقد اتخذت أبعاداً "حضارية" مغايرة. ويهمنا، هنا، أن نستعرض ما قاله ابن خلدون عن بعض هذه الأمم وعن دور العصبية لديها في إنشاء الحضارة.

5 ـ حضارة الإفرنج ومسألة المعرفة

في الفصل المتعلق ب "الخبر عن دولة يونان والاسكندر منهم وما كان لهم

---

(69) ويتمثل ذلك في أن يتميز أهل الذمة بشعار يخصهم : "فالنصارى بالعمائم السود، واليهود بالصفر، والنساء منهن بعلامات تناسبهن. وأن لا يركبوا فرساً ولا يحملوا سلاحاً، وإذا ركبوا الحمير يركبونها عرضاً ويتنحون وسط الطريق، ولا يرفعوا أصواتهم فوق صوت المسلمين، ولا يعلو بناءهم على بناء المسلمين، ولايظهروا شعائرهم ولا يضربوا بالنواقيس، ولا ينصروا مسلماً ولا يهودوه، ولا يشتروا من الرقيق مسلماً ولا من سباة مسلم، ولا من جرت عليه سهام المسلمين. ومن دخل منهم الحمام يجعل في عنقه جرساً يتميز به. ولا ينقشوا فص الخاتم بالعربي ، ولا يعلموا أولادهم القرآن، ولا يخدموا في أعمالهم الشاقة مسلماً .ولا يرفعوا النيران ، ومن زنى منهم بمسلمة قتل. وقال البطرك، بحضرة العدول حرمت على أهل ملتي وأصحابي مخالفة ذلك والعدول عنه. وقال رئيس اليهود: أوقعت الكلمة على أهل ملتي وطائفتي وكتب بذلك إلى الأعمال. "التاريخ " الجزء10، ص894.

من الملك والسلطان إلى انقراض أمرهم" يعتبر ابن خلدون أن "هؤلاء اليونانيون المتشعبون إلى الغريقيين واللطينيين.. اختصّوا بسكنى الناحية الشمالية من المعمور مع إخوانهم من سائر بني يافث كلهم كالصقالبة والترك والإفرنجة من ورائهم، وغيرهم من شعوب يافث. ولهم منها الوسط ما بين جزيرة الأندلس إلى بلاد الترك بالمشرق طولاً، وما بين البحر المحيط والبحر الرومي عرضا فمواطن اللطنيين منهم في الجانب الغربي، ومواطن الغريقيين منهم في الجانب الشرقي والبحر بينهما خليج القسطنطينية. وكان لكل واحد من شعبي الغريقيين واللطنيين منهم دولة عظيمة مشهورة في العالم، واختص الغريقيون باسم اليونانيين، وكان منهم الاسكندر المشهور الذكر أحد ملوك العالم، وكانت ديارهم كما قلناه بالناحية الشرقية من خليج القسطنطينية بين بلاد الترك ودروب الشام"[70].

اليونانيون، عند ابن خلدون، يتفرعون إلى الإغريق واللاطينيين، يقطنون بشمال "المعمور"، ومن سلالة بني يافث كالصقالبة والترك والإفرنجة. أقاموا، عبر التاريخ، دولا عظمى منها الدولة التي شيدها الاسكندر الذي كان "أحد ملوك العالم". أما اللطينيين فهي أمة «من أشهر أمم العالم، وهي ثانية الغريقيين عند هيروشيوس... ويجتمعان في نسب يونان، وثالثهم عند البيهقي ويجتمعون في نسب يونان بن علجان بن يافث. واسم الروم يشملهم ثلاثتهم، لما كان الروم أهل المملكة العظمى منهم. ومواطن هؤلاء اللطينيين بالناحية الغربية من خليج القسطنطينية إلى بلاد الإفرنجة، فيما بين البحر المحيط والبحر الرومي من شماليه»[71]، ويضيف أن جماعة من الإخباريين ذهبت إلى أن "الروم من ولد عيصو بن إسحاق عليه السلام"[72]. أما الملوك القياصرة الذين تنصروا فهم من "أعظم ملوك العالم وأشهرهم، وكان لهم الاستيلاء على جانب البحر الرومي من الأندلس إلى رومة إلى القسطنطينية إلى الشام إلى مصر والاسكندرية، إلى إفريقية والمغرب... وكانوا أولا على دين المجوسية، ثم بعد ظهور الحواريين ونشر دين النصرانية بأرضهم وتسلطهم عليهم بأرضهم مرة أخرى، أخذوا بدينهم"[73].

---

(70) ابن خلدون، التاريخ، الجزء الثالث، ص 378

(71) نفس المرجع، ص 389.

(72) نفس المرجع، ص 400.

(73) نفس المرجع، ص 431-432.

ومن منطلق إدراك حاد لموقع "البحر الرومي" في الحسابات الاستراتيجية للدول ذات العصبيات القوية قصد التحكم في المجال وبسط السيطرة، وبعد أن تمكن الملوك القياصرة لفترات طويلة من هذا البحر بجزره وبلدانه المحيطة به، "جاء الله بالإسلام وغلب دينه على الأديان، وكانت مملكة الروم قد انتشرت في حفافي البحر الرومي من عدوتيه، فانتزعوا منهم لأول مرة عدوته الجنوبية كلها من الشام ومصر وإفريقية والمغرب، وأجازوا من خليج طنجة فملكوا الأندلس كلها على يد القوط والجلالقة، وضعف أمر الروم وملكهم بعد الانتهاء إلى غايته شأن كل أمة"[74]. وفي سياق الصراع الوجودي الهائل الذي نشب جراء تمكّن الإسلام من أكثر مواقع وجهات البحر الرومي، وضمن متابعته للتحولات الكبرى التي وقعت على أبعاد هذا الصراع، انتبه ابن خلدون إلى بدايات ضعف العصبية العربية وتفرق مواقف المسلمين، الأمر الذي أدى بالضفة الشمالية للمتوسط إلى إعادة بناء قواتها لـ "استعادة" ما انتزعه منها المسلمون من مواقع، إذ "شغل الإفرنجة بما دهمهم من العرب في الأندلس بما كانوا يتخيمونهم ويرددون الصوائف إلى بسائطهم أيام عبد الرحمن الداخل وبنيه بالأندلس، وعبد الله الشيعي وبنيه بالإفريقية. وملكوا عليهم جزائر البحر الرومي التي كانت لهم مثل صقلية وميورقة ودانية وأخواتها إلى أن فشل ريح الدولتين، وضعف ملك العرب فاستفحل الإفرنجة ورجعت لهم، واسترجعوا ما ملكه المسلمون إلا قليلاً بسيف البحر الرومي .. واستولوا على جزائر البحر كلها... ثم سموا إلى ملك الشام وبيت المقدس مسجد أنبيائهم ومطلع دينهم"[75].

يتعرض ابن خلدون لبعض تفاصيل حروب المسلمين والإفرنج سواء في المشرق أو في الغرب الإسلامي. فهو يعي، أن الحروب الصليبية انطلقت من الأندلس وامتدت، فيما بعد، لتشمل باقي المواقع التي استولى عليها المسلمون. غير أنه في سرده لهذه الوقائع لا يشعر قارءه أن كاتبها عربي مسلم، نظراً للأسلوب البارد التي اتبعه. لاشك أن حوادث درامية كبرى حصلت إبان الحروب الصليبية تعرض لها ابن خلدون، ولم يملك زمام توتره كما هو الشأن بالنسبة لواقعة معرة النعمان، حيث اعتبر أن الإفرنج "أفحشوا في استباحتها"، أو حين أغار ملك

---

(74) نفس المرجع، ص 485.484.

(75) نفس المرجع، ص ص 485.

الإفرنج على دمشق، إذ "اكتسحها أثخن فيها قتلاً وسبياً"[76]، ولكن ابن خلدون كثيراً ما يسلك أسلوباً بارداً يطغى عليه الجانب السردي أكثر مما يغلب عليه انتماءه العربي الإسلامي. كما أنه يتجنب أحكام القيمة. قد يستعمل لفظة "عدو" في بعض الفقرات، غير أنه لا يستنفر قاموس الشتيمة كما يقوم بذلك أغلب المؤرخين والكتاب والجغرافيين والرحالة ومن بينهم أسامة بن منقد وابن جبير.

فالحرب، عنده، "أمر طبيعي في البشر لا تخلو عند أمة ولا جيل وسبب هذا الانتقام في الأكثر إمّا غيرة ومنافسة وإما عدوان وإما غضب لله ولدينه وإما غضب للملك وسعي في تمهيده"[77]. تجرى الحرب، في الحالة الأولى، بين القبائل والعشائر، وفي الثانية تعبير عن عدوان قصد بسط السيطرة وممارسة الغلبة، وأما في الحالة الثالثة فهو جهاد، في حين أن النمط الرابع عبارة عن مواجهة بين الدول قصد التحكم في موازين القوى. ويرى ابن خلدون أن الحرب على نوعين "نوع بالزحف صفوفاً ونوع بالكرّ والفرّ. أما الذي بالزحف فهو قتال العجم كلّهم على تعاقب أجيالهم وأما الذي بالكرّ والفرّ فهوقتال العرب والبربر من أهل المغرب وقتال الزحف أوثق وأشد من قتال الكرّ والفرّ"[78].

واعتباراً لهذا الفهم، فإن ابن خلدون يخلص إلى أن حرب الزحف تتقنه الأمم الأعجمية ومن بينهم الإفرنج، لأنها أمم متجذرة في التحضر ومتمكنة من الصنائع، أما حرب الكر والفر فهو الأسلوب الحربي الذي تلتجئ إليه الشعوب البدوية. ولما كانت حرب الزحف "أثبت عند المصارع وأصدق في القتال وأرهب للعدو"[79]، فإن بعض الدول المغربية لم تتردد في الاستنجاد أحياناً ببعض المرتزقة الإفرنج لحسم انتفاضة داخلية، أو دعم صفوف جنودها لاكتساب معركة من ضمن المعارك الكثيرة التي شهدها المغرب، "فاحتاج الملوك بالمغرب أن يتخذوا جنداً من هذه الأمة المتعوّدة الثبات في الزحف وهم الإفرنج ويرتبون مصافّهم المحدق بهم منها هذا على ما فيه من الاستعانة بأهل الكفر وإنهم استخفواذلك للضرورة"[80].

---

(76) ابن خلدون، التاريخ، طبعة دار الفكر، الجزء الخامس ، ص 343.

(77) ابن خلدون، المقدمة، ص 271.

(78) نفس المرجع، ص 271.

(79) نفس المرجع، ص 271.

(80) نفس المرجع، ص 274.

لا يعبّر ابن خلدون، في هذا الموضوع، عن أي تحفظ، طالما أن أنجع أسلوب في الحرب هو الزحف، وأن الإفرنج هو أكثر الناس إتقاناً له، وما دامت بعض الدول استعانت بهم في بعض حروبها، فإن كفر هؤلاء الإفرنج أو إيمانهم لا أهمية له قياساً إلى منطق الضرورة الذي اقتضى ذلك(81). غير أن للمسألة حدود، إذ يصعب تجنيد هؤلاء المرتزقة في غير الحروب الداخلية لأن "الملوك في المغرب إنما يفعلون ذلك عند الحرب مع أمم العرب والبربر وقتالهم على الطاعة وأما في الجهاد فلا يستعينون بهم حذراً من ممالأتهم على المسلمين"(82).

دعوة الكافر إلى دعم السلطة ضد بؤر التمرد لا يعبر إزاءها الفقيه المالكي عن أي تحفظ، ما دامت الدولة في حاجة إلى نظام فإن منطق الضرورة يفترض قبول اختلاف الآخر، سيما وأنه مأجور يخضع، في كل الأحوال، لقيادة تحدد مقاصدها ومراميها من عملية التجنيد هذه.

لم يكتف ابن خلدون بتسجيل هذا المعطى التاريخي في التعامل مع الإفرنجي في مجال الحرب وضبط النظام، فهو يسجل أن انهيار العرب وتراجع المسلمين واكبه، في الضفة الشمالية للبحر الرومي، نهضة بارزة. ذلك أن توفر العمران، عنده، يفضي إلى الغنى وإلى تعزيز قوة الدولة وعظمتها. وأقطار شمال البحر المتوسط "لما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم وعظمت دولتهم وتعددت مدنهم وحواضرهم وعظمت متاجرهم وأحوالهم فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية الواردين على المسلمين بالمغرب في رفههم واتساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف"(83). فالعمران مسألة كلية تنتج نهضة على جميع الأصعدة. وإضافة إلى العصبية الداعمة لنظام الملك، لا تنهض أمة إلا بفضل قدرة أهلها على إنتاج الصنائع، وابن خلدون يسجّل أن "أمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها لأنهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو

---

(81) يقول أحد الباحثين في نفس السياق، "إن الحديث عن مفهوم الارتزاق بالمغرب الوسيط يجب أن يأخذ بعين الاعتبار جانبين أساسيين، هما الخدمة المأجورة لهؤلاء المرتزقة، ثم اقتصار العمليات العسكرية التي يساهمون فيها إلى جانب السلطة المغربية على بلاد المغرب". مصطفى نشاط، الارتزاق المسيحي بالدولة المرينية، في "**الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى**، نفس المعطيات السابقة، ص 117.

(82) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 274.

(83) نفس المرجع، ص 366.

وعمرانه"[84]. الأمر الذي أدّى إلى ازدهار كبير ونمو كثير واستكثار في الصنائع اضطرت الأمم الأخرى إلى استجلابها من عندهم. تساوق كل ذلك مع نهضة فكرية وعقلية أعطت للعمران الحضري أبعاداً داعمة، فهذه "العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثرة"[85].

توفرت كل شروط العمران إذن للإفرنج، من عصبية وملك قوي، وأصل حضري، ومهارة في الصنائع وزحف في الحرب وشطارة في التبادل وحيوية في العقل والتفكير. عوامل متضافرة أعطت لبلدان شمال البحر المتوسط كل أسباب العمران والتحضر والغلبة. ولاشك أن مفكراً من طراز ابن خلدون قد رصد هذه المعطيات من مصدرين إثنين : الأول مباشر من خلال التجار الإفرنج الذين ربطتهم بالمغرب علاقات تجارية نشطة وواسعة، وأيضاً بواسطة الجنود الإفرنج الذين استعانت بهم الدول المغربية ومن بينها الدولة المرينية التي عاصرها ابن خلدون، وأما المصدر الثاني فقد تمثل في الكتب المتداولة والأخبار المنقولة بين ضفتي المتوسط. لكن ماهي صحة هذه المصادر؟ وهل كان ابن خلدون يحوز ما يكفي من التكوين الثقافي العام ما يؤهله لرصد الوقائع التاريخية والأوضاع الفكرية لشعوب شمال المتوسط؟

تضاربت الآراء حول المتن الخلدوني. ومن الموضوعات الخلافية بين الباحثين تأتي صدقية المادة التاريخية التي يسردها ابن خلدون في تاريخه، واختلاف أسلوبه في التقديم والعرض والمعالجة. فمنهم من يرى بأن الرجل أحدث "نقلة منهجية نوعية" على صعيد الكتابة التاريخية، حيث تبرم من قاعدة "الإسناد"، التي سادت في التأليف التاريخي العربي قروناً طويلة، ليقيم منهجا تاريخيا يدمج فيه معطيات التاريخ بالاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة، في حين أن البعض الآخر يرى أن ما عمل ابن خلدون على التنظير له في "المقدمة" لم يحترمه في الأجزاء الأخرى من "تاريخ العبر"، بل "اكتفى بسرد الأحداث السياسية والوقائع الحربية وألوان التنازع على الملك دون أن يقدم لها التفسير

---

(84) نفس المرجع، ص 404.

(85) نفس المرجع، ص 401.

المنبثق عن الآراء التي سجلها في المقدمة"[86].

أما بخصوص المصادر التي اعتمد عليها لكتابة المادة المتعلقة بالعالم اليوناني واللاتيني، فإن البعض يلاحظ أن "جوانب كثيرة من الثقافة الهيلنستية لم تكن معروفة لابن خلدون بالدقة اللازمة نظراً لعدم اتصاله بها اتصالاً مباشراً"[87]. بل وذهب البعض الآخر إلى اعتبار مصادر ابن خلدون اللاتينية واليونانية تدعو إلى التساؤل والحذر. و"تواريخ" أوروسيوس بوصفه "المصدر الوحيد من بين هذه المصادر التي نقل عنها مباشرة، ونقل عنه مراراً أخبار تستغرق كل فقرات هذا التاريخ اليوناني والروماني"[88]، وفي نظر عبد الرحمن بدوي، كان ابن خلدون "أكثر المؤرخين المسلمين إشارة إلى هرشيوش... فقد ذكره في 57 موضعاً مقروناً باسمه، ونقل عنه ـ فيما صرّح به ـ نقولا تتفاوت في الطول بين سطر واحد وبين صفحة أو يزيد"[89].

وفي ضوء مقارنة بين استشهادات ابن خلدون المقرونة باسم أوروسيوس وبين النص اللاتيني الأصلي والترجمة العربية التي من المرجح أن ابن خلدون اقبس منها معلوماته يلاحظ بدوي ما يلي :

«1ـ من النادر أن نجد نقلا لابن خلدون يتمشى مع النص اللاتيني الأصلي. والمواضع التي يوجد فيها تشابه بين نقل ابن خلدون والنص الأصلي هي مواضع اختصر فيها ابن خلدون اختصاراً شديداً ما ورد في النص الأصلي، ثم مزجه بحشو وإضافات في بعض الأحوال؛

«2ـ كذلك وجدنا ابن خلدون يورد نقولا ينسبها إلى هروشيوش لكنها لا توجد ولا في الترجمة العربية المشار إليها؛

«3ـ ونقول ابن خلدون التي تناظر مواضع في الترجمة العربية المشار إليها لا

---

(86) عبد الرحمن بدوي، ابن خلدون ومصادره اللاتينية، في **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1979، ص 135.
عن الخلط الذي وقع فيه ابن خلدون بخصوص بعض المراجع اليهودية، انظر مناقشة علي أومليل لأطروحة ج. فيشل في الموضوع، **الخطاب التاريخي**، ص ص 112ـ113.

(87) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص 351.

(88) عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 135.

(89) نفس المرجع، ص 148.

تتفق في نصّها الحرفي ولا في طولها، إذ يلاحظ أن ابن خلدون يتصرف فيها بالتلخيص الشديد، وبالتقديم والتأخير وضم مواضع من أماكن متباعدة جداً بعضها إلى بعض على الرغم من أنه يبدأ النقل بقوله : "قال هروشيوش. . " ويختمه بقوله : "انتهى كلام هروشيوش. . . "[90]. والخلاصة أن ابن خلدون لم يكن "يحرص على دقة النقل فيما ينقل"[91].

كيف يمكن إذن، انطلاقاً من هذه الملاحظات، الاطمئنان إلى المعلومات الواردة في النص الخلدوني بخصوص الأمم التي استوطنت شمال البحر المتوسط؟ وبعبارة أخرى هل صور الآخر كما قدمها ابن خلدون، تستند إلى معرفة مطابقة أم إلى اجتهاد للمتخيل فيه قسط غالب؟

لقد برهن المفكر العربي على قدرة كبيرة على التنظير في "المقدمة"، وحركته من أجل ذلك إرادة للمعرفة لا حدود لها. لأنه كان إزاء انهيار حضاري وتراجع تاريخي قياساً إلى نهضة متنامية في الضفة الشمالية للتموسط. فقدرته اللافتة على الإحاطة بمعقولية العمران وعلاقاتها بالسياسة والتاريخ، لم تعف الباحثين من تسجيل بعض القصور على معلوماته بخصوص اليهودية والنصرانية، على اعتبار أنه تعرف عليها من الخارج، حتى ولو احتك ببعض نصوص الثوراة والإنجيل، فضلاً عن أن معلوماته من منظور علم الأديان المقارن تبدو غير ذات بال قياساً إلى مفكرين مسلمين آخرين من عيار ابن حزم وغيره.

لم ينظر ابن خلدون إلى هاتين الديانتين التوحيديتين من منظار المؤرخ، حتى ولو اجتهد لكي يكون كذلك، وإنما غلب عليه وجدان الفقيه المالكي وتحكمت في لغته الثقافة القرآنية العميقة التي اختزنتها ذاكرته، وأعاد عقله صياغتها في شكل حديث يتظاهر بالبرودة والموضوعية ولكنه يتستر على عناصر لاوعي جمعي إزاء الاختلاف الديني. وهكذا وفي معرض حديثه عن زيارته لبيت المقدس في "التعريف" قال : "ووصلت إلى القدس ودخلت المسجد، وتبرّكت بزيارته والصلاة فيه، وتعفّفت عن الدخول إلى القمامة لما فيها من الإشادة بتكذيب القرآن، إذ هو بناء أمم النصرانية على مكان الصليب بزعمهم، فنكرته نفسي

(90) نفس المرجع، ص 149.

(91) نفس المرجع، ص 150.

ونكرت الدخول إليه"[92]. قد يبدو هذا الموقف عادي بالنسبة لأي مسلم إزاء كنيسة تمارس فيها طقوس ديانة، حتى ولو كانت توحيدية وينتمي أصحابها لأهل الكتاب، فهي، في كل الأحوال، ديانة هزم أهلها الإسلام وحاصروا تمدده وفرضوا عليه حالة من التراجع والجزر والانكماش والتمزق. لكن كيف يمكن لابن خلدون، العالم والمؤرخ المسكون بإرادة عارمة للمعرفة، أن يصدر عنه نفس سلوك الإنسان العادي؟ أليست ثقافته الفقهية المالكية هي التي كيفت هذا الموقف من الكنيسة؟ ألا يتعلق الأمر، هنا، بالفارق بين الذات الباحثة عن معقولية الظواهر وبين شخص مرتهن لوجدان جمعي يغذي موقفه العام من الآخر؟

وإذا كان بعض الباحثين يسجلون على ابن خلدون نقص معلوماته المتعلقة بالمصادر اليونانية والرومانية، فإن علاقته مع أوروبا النصرانية، هي كذلك، تعاني من بعض القصور. فالجميع يلاحظ أن الرجل عاش "في شمال إفريقيا قبل أن يرحل إلى المشرق، ولم يتعرف على أوروبا النصرانية إلا من خلال سفارة قصيرة لدى ملك قشتالة في اشبيلية"[93]. والظاهر أن المعلومات التي أوردها ابن خلدون عن تحضر أقطار شمال البحر الرومي وازدهار الفلسفة والعلوم العقلية يمكن أن يكون قد استقاها من مسيحيين أو رحالة أثناء إقامته بإشبيلية وغرناطة. فالمنعطف التاريخي والثقافي الذي كانت تعيشه أوروبا في القرن الرابع عشر، والبدايات التأسيسية للنهضة، وعلى جميع الأصعدة، أثارت انتباه مفكر يحركه هاجس العمران، وازدهار واندحار الأمم والحضارات، حتى ولو توصل بهذه المعلومات عن طريق التداول الشفاهي. إلا أن إصراره النظري والمنهجي على إخضاع كل الظواهر التاريخية والسياسية والحضارية إلى النموذج التفسيري الذي صاغه في "المقدمة"، يصعب تسويغه بخصوص الآخر. فإذا كان كل شيء مرهون بسياقه الاجتماعي والتاريخي، فإن ماضي اليونان والرومان لا يملك ابن خلدون الوسائل الكافية لمعرفته، كما أنه ليس ثمة ما يثبت توافر معطيات عن أوروبا النصرانية

(92) ابن خلدون، التعريف، ص 350.

(93) عبد الله العروي، ابن خلدون وماكيافيلي، في أعمال ندوة ابن خلدون، نفس المعطيات السابقة، ص 184.

أيضاً .Joseph Cuoq, La religion et les religions selon Ibn khaldoun, op.cit, P.125

Aussi, Abdesslam Cheddadi, A propos d'une ambassade d'Ibn khaldoun auprès de Pièrre le Cruel, Hesperis - Tamuda, vol. XX-XXI , 1982. 1983. P. 11.

جذيرة بتكوين تصور عن الآخر مؤسس على البناء النظري للمقدمة.

لذلك، ومهما كانت "عقلانية" ابن خلدون في مجال الفكر السياسي أو الاجتماعي، ومهما كان إدراكه الحاد لضرورة إنتاج المعاش وتنظيم المالية العامة وتدبير الدواوين. . . الخ فإن هذا المفكر العربي الجسور، الذي برهن، في واقع الأمر، عن تجربة نادرة في الفكر قياساً إلى الانحطاط العام، مثّل امتداداً للتقليد العربي الإسلامي في تجاهل واقع الآخر، والتبرم من معرفته والاطلاع على أسباب نهوضه. غير أن ما يثير الانتباه في المتن الخلدوني هو اعتداله الكبير في اختيار قاموسه وانتقاء كلماته، حين يتعلق الأمر بالاختلاف الديني أو بالمغايرة الحضارية أو بالآخر. بل إن كلامه عن البدو ـ أو عن العرب ـ أقسى وأعنف إذا ما قسناه بحديثه عن الآخر. لقد عبّر عن شعور عميق بالاستنكار إزاء كنيسة "القمامة" عند زيارته للقدس، ولكنه تخلى، بشكل لافت، عن قاموس الشتيمة واللعنة الذي نهل منه كل المؤرخين والكتاب والرحالة العرب والمسلمين لتسمية النصراني أو الإفرنجي أو الرومي.

لقد أحدث ابن خلدون "نقلة نوعية" في المنهج التاريخي ومقاربة الظواهر الاجتماعية والسياسية، ولكن تصوره للآخر لم يخرج عن المجال الذهني العام الذي حدد النظرة العربية الإسلامية للاختلاف الديني، أو للآخر في مغايرته الحضارية والثقافية. قد يقال بأن انشغال ابن خلدون انصب على المغرب والبربر والعرب في المشرق، وما عدا ذلك تفاصيل ثانوية لا ترقى إلى مستوى الهم الفكري المركزي الذي سيطر على الرجل. اعتراض وارد. وقد استعمل أكثر من مرة، لكن ابن خلدون لم يكتف بموضوعه الخاص في متنه لأنه غامر في الحديث عن مسألة الخلق والقضايا الكوسمولوجية، وسعى إلى اعتبار الظاهرة الدينية، سيما عند تناوله لليهودية والنصرانية، مسألة تتحدد انطلاقا من المعطيات الاجتماعية والسياسية، كما أنه تعرض إلى بعض مظاهر أوروبا النصرانية من زاوية نموذجه التفسيري في "المقدمة". فلا يظهر أن هذه الموضوعات كانت مجرد تفاصيل في مشروعه الكلي خصوصاً وأنه يقيس انحطاط العرب بما كانوا قد وصلوا إليه من مجد ورفعة في الماضي، وبما بدأت تنتجه أوروبا النصرانية من صنائع وعلوم وتحضر في زمنه.

وخلاصة القول أن الآخر تقدم إلينا، من خلال ابن خلدون، من الزاوية

الكوسمولوجية استنادا إلى التصور البطليموسي، ومن الوجهة الدينية اعتماداً على معرفة ناقصة فضلاً عن نزع الصفة القدسية عليه، ومن المنظور الحضاري انطلاقاً من معلومات متداولة هنا وهناك، كل ذلك في سياق مناخ ذهني ونفسي جمعي يحركه شعور عميق بالاستنكار إزاء الاختلاف الديني، وضمن بنية ثقافية تطغى عليها عناصر متخيلة أكثر مما تستجيب لعينية الوقائع.

****

******

***

استنتاجات وملاحظات

خضع العصر الوسيط لجدل حاد بين المسيحية اللاتينية والإسلام في البحر المتوسط. وشهد الصراع بينهما تعبئة كل الوسائل والأدوات والإمكانيات، الاقتصادية والسياسية والعسكرية والرمزية والنفسية. لكل عامل من هذه العوامل نمط اشتغاله الخاص وأسلوب تداوله، حسب ظروف وملابسات المواجهة، لكن المواقف الحدية للمشروعين ـ الإسلامي والمسيحي اللاتيني ـ جعلت كل طرف ينظر إلى ذاته باعتباره المالك الاستثنائي للحقيقة، ويقدم الآخر بوصفه تناقضاً عدائياً يتعين إقصاؤه وإلغاؤه، أو على الأقل تحجيمه وإخضاعه لمنطق القوة. لم تتوقف الفكرة الإسلامية عن العمل على إدخال الآخرين في مجالها الاعتقادي. حتى ولو عاشت في سياق موازين للقوى مختلة وفي غير مصلحتها. تنكسر عسكريا، وتنهزم سياسياً، لكن "وهجاً وجدانيا" لافتا يبقى مستنفراً على الرغم من كل الحقائق الصادمة. يمثل الإسلام التتويج التوحيدي المطلق في تاريخ الاعتقاد الإبراهيمي، كما أنه مكلف ب "التغلب على الأمم" كما يقول ابن خلدون. كذلك تعرض المشروع العربي الإسلامي لنكسات ونكبات، ولكنه كوّن متخيلاً جمعياً يعاند الاستسلام للهزيمة النفسية. وإذا ما حصل وأذعن، مؤقتاً، لضغوط الزمان فلكي يستأنف النهوض ويستدعي "الشغف النبوي" مجدداً، سيما وأن البحر المتوسط شهد تشابكاً هائلاً بين تعبيرات الارادتين الإسلامية والمسيحية، وعرف حدوداً دينية وثقافية متموجة كثيراً ما تنفلت من إرادة التحكم من قبل السلط السياسية التي تعاقبت على إدارة المشروعين الإسلامي والمسيحي اللاتيني. كل مرة يحصل فيها فتح إسلامي لتوسيع مجال السيطرة والنفوذ، كلما تعبأت المسيحية اللاتينية للحد من هذا التمدد وإعادة الاعتبار لإرادة القوة المضادة. مد وجزر،

انتصار وانكسار، جدلية طالما تحكمت في مسار العلاقة بين الإسلام والمسيحية الغربية، واستنفرت القوى الكامنة وأججت وجدان المؤمنين، وزجت بهم في أتون معارك لا حصر لها للدفاع عن الحقيقة الواحدة، سواء باسم الجهاد بالنسبة للبعض أو تحت عنوان الصليب بالنسبة للبعض الآخر.

هذه أمور معروفة. وكتب عنها الكثير، لكن ما كان يهمنا يتمثل في إبراز أهمية العامل الوجداني المؤسس للموقف الديني من الذات والآخر، ودور المتخيل في إنتاج وإعادة إنتاج صور الذات والآخرين، كما كان يحركنا دافع الوقوف عند شروط إمكان تكوين تصور عربي إسلامي للآخر، والتساؤل عما كان يرجع فيه إلى ضوابط العقل والعقلانية وما كان يحيل على مخزونات المتخيل الجمعي، الذي كثيراً ما تشابك مع أشياء الواقع أو تحول إلى أفعال مادية وبشرية ملموسة، بحيث يتداخل الرمزي مع الواقعي ويتفاعل العامل الأسطوري مع حركية التاريخ. ولذلك نريد استجماع ما سبق أن فصلنا فيه القول لاستخلاص العناصر الكبرى التي أسندت نمط اشتغال المتخيل في علاقته بحركية الإنسان العربي الإسلامي وفي عمليات استحضاره لصور الآخر، سواء تقدم هذا الآخر بوصفه اختلافاً دينياً أو انتماءاً حضارياً مغايراً. وانطلاقاً من كل ما تقدم نلاحظ :

1 ـ أن مرجعيات النظر العربي الإسلامي للآخر تتكئ، أولاً وقبل كل شيء، على قاعدة دينية تأسيسية. فالدين هو الذي يمنح المعنى للأشياء، للظواهر وللآخرين. لذلك فإن البحث عن ملامح الآخر يفترض العودة، بكيفية ما، إلى النص المرجعي الذي يزود النظر ببعض عناصر الإدراك والوعي أو يطعم المتخيل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز. التفكير في الظاهرة الدينية من أكثر أنماط التفكير جدية وصعوبة، إذ لا يكفي الادعاء بتصفية الحساب معها أو التقليص من قدرتها على إنتاج الرموز وتوليد المعنى، سيما في أزمنة تتداخل فيها الدلالات ويتيه فيها الكائن. ولأن التفكير في الدين يركز على الرمز باعتباره أكثر مجالات النظر كثافة وانزياحاً، فإنه يتعين التمييز بين ما يحيل على القدسي، المتعالي وما يعود إلى الممارسة الدنيوية التاريخية. قد تتشابك هذه المستويات، وكثيراً ما يحصل ذلك. لكن الانتباه إلى ضرورة التمييز، كلما اقتضى الأمر ذلك، يساعد على الكشف عن كثير من المواقف الاختزالية للمسألة الدينية، خصوصاً من طرف المدافعين عنها أو الناطقين باسمها. فهي تبرز في شروط يطمئن فيها البعض إلى نسيانها. إنها تعبر عن حاجة الجماعة إلى "التعلّق"، وعن تلك الاندفاعة المدهشة

التي تحرك المرء للبحث عن ذاته، وعن الآخر، سواء تقدم هذا الآخر في سياق الاجتماع والتذاوت أو من منطلق الفهم الميتافيزيقي للوجود. فالمؤمن، باحترامه للطقوس والقواعد ينتج ويعيد إنتاج خطاب ورموز تقول بالوعد والتطلع إلى ما بعد الحياة. والرمز، داخل المتخيل الديني، إذ يشير إلى الأبعاد الملغزة للوجود وللإنسان، يسعف على رؤية ماهو مخفي ويغدو عنصر ربط بين الذات وذاتها وبين الإنسان والله.

وما دام الإسلام يحمل تصوراً للعالم وللإنسان، ويمثل النص القرآني تكثيفاً للكلام الرباني وتعبيراً عن تجليات المقدس، فإنه يشكل مصدراً للرؤية وقاعدة معيارية للجماعة. جاء الإسلام في شكل ثورة فعلية في الوعي الديني ونمطاً جديداً في سياق إعادة تنظيم وتجديد الفاعلية الدينية. الأمر الذي دفع بالبعض إلى القول بأن القرآن حقق نوعاً من "التعريب الروحي" وأقام "أنتروبولوجيا قرآنية" اختزنت جدلية متوترة من الاستمرار والانقطاع، ونمطاً نشطاً من الصراع والتضاد، دينيا مع اليهودية والنصرانية والكفار، وسياسياً مع الدولتين الفارسية والبيزنطية. ولم يكن المثال الإسلامي يقتصر على الخاص العربي بقدر ما اختزن نزوعاً هائلاً نحو الشمول والعالمية، كما أنه كشف ذلك "الفوران الوجودي العارم الذي منحه الامتداد العقدي والروحي والرمزي المناسب. ولربما بسبب هذا البعد الميتا ـ تاريخي تتعرض تجليات هذا المثال لأكثر من تأويل. و يجد المرء نفسه يتحرك فوق أرضية مشحونة بالتوتر نظراً للتداخل الكبير بين ماهو ديني عقائدي وماهو اجتماعي سياسي في الإسلام الأمر الذي يولد صعوبات لاحد لها على صعيد الفهم، إذ يصعب اختزال الخطاب الديني، وما يترتب عليه من ترجمات واقعية، إلى مقولات عقلانية صارمة. إنه يمتلك معقوليته الداخلية، لكن التعويل على هذا المستوى وحده يضيع ما يمثل جوهر الخطاب الديني سيما حين يتعلق الأمر بالنظرة إلى الآخر وإصدار أحكام عليه.

2 ـ إذا كان الآخر، باعتباره اختلافاً دينياً أو ثقافياً، يشكل أفقاً للذات، وأحياناً جزءاً من النظرة إلى الذات، فإنه يغدو حاضراً، بكيفية وجودية، في المجال العام للوعي، ومن هذا المنطلق تتقدم "ذاتية" المسلم في التصور القرآني بوصفه إنساناً جديداً يمتلك وعياً خاصاً بهويته وبالآخرين. تحوز الأنا استقلالها النسبي داخل ترابط متشابك مع النحن، خصوصاً وأن "الذاتية" الإسلامية تتحدد بالنفي نظراً للعلاقة الضدية التي تأسست بين المشروع الإسلامي والواقع الفسيفسائي على

الصعد الاجتماعية والعقائدية. فالرسالة النبوية لا تقتصر على العرب، وتمثل امتداداً للوحدة العقائدية الإبراهيمية، وتخاطب الناس كافة من زاوية فهم تذاوتي ينسحب على البسيط والمعقد، الخاص والعام، العرب والعالم. صحيح أن القرآن صيغة عربية للكتاب، وجعله الله "قرآناً عربياً" وحكماً عربياً. والانتساب المشترك لنص قدسي واحد لا ينفي وجود اختلافات في اللسان والألوان والثقافات.

تحركت الدعوة، منذ البداية، ضمن مناخ مناوئ وعدائي، انعكس على أسلوب النظر إلى الآخرين، إذ أصبح موقف الآخر ـ باختلاف انتمائه الاجتماعي والعقائدي ـ من الدعوة المقياس المحدد للحكم عليه. هذا ما جرى مع اليهود والنصارى. واعتباراً للخلاف المبدئي الذي قام بين المشروع الإسلامي واليهود، والصراع الوجودي العنيف الذي تمخض عنه، بدأت الصور السلبية تتشكل وتعبر عن نفسها. فاليهود لا يمكن الاطمئنان إلى صداقتهم أو إلى أقوالهم، والجشع المميز لسلوكهم يجعلهم مشدودين إلى الاعتبارات المصلحية المادية الآنية. يقدسون المال بكيفية تنسيهم إيمانهم. يتصرفون بغطرسة عدوانية بدعوى الأفضلية التي منحها الله لهم. هذا في الوقت الذي يجسدون فيه أكثر أشكال الجبن، ما يدفعهم إلى سلوك أساليب التآمر والغدر والخيانة. لا التزام لهم ولا عهد يمكن الدخول فيه معهم. لهم نزوع نحو بث الفوضى وخلق الفتن، فضلاً عن أنهم يتصرفون بوقاحة وبسفاهة نادرة.

تمت عملية صياغة هذه الصور عن اليهود في سياق تميز بتوتر بالغ الشدة، بل وبصراع وجودي حاسم. وعلى الرغم من إلحاح القرآن على اعتباره نسخة عربية للكتاب، وعلى انتسابه لسلالة دينية واحدة، فإن الصراع مع اليهود لم يمنعه من استصدار ما يستحقونه من أحكام سلبية. في حين عبّر القرآن عن إدراك عميق لأهمية الإنجيل ولصورة عيسى ومريم. فالمسيح نبي مؤيد بروح القدس. والنصارى أعلنوا عن مودة وتعاطف مثيرين. لكن الالتزام المشترك بالجذر التوحيدي يفترض، في نظر القرآن، التحرر من الإيمان بأن "الله هو المسيح ابن مريم". المهم أن المسار الخاص للدعوة نسج نمطاً يقظاً من التواصل والتفاعل مع الآخرين تسالم من يسالمها وتجاهد ضد من يعاديها. ومع أن هناك اختلافات ظاهرة بين الإسلام واليهودية والنصرانية، فإن التجربة المدينية أكدت على ضرورة ترتيب مكانة لهم، في حين أن الكفار والمشركين فالحرب هو عنوان التعامل معهم حتى يرضخوا لإرادة القوة الجديدة. لذلك ينعتهم بالنجاسة ويدعو المؤمنين إلى تجنبهم.

يفترض الاختلاف الديني في كل الأحوال تقديم ثمن مادي وسياسي. فإذا كان التناقض مع الشرك ذي طبيعة دينية حدّية، فالتناقض الذي يميز العلاقة بين الإسلام و"أهل الكتاب" تمّ التعامل معه بإخضاعهم لمنطق الدولة بدفعهم للجزية وبقبولهم بالأمر الواقع الجديد.

3 ـ إقامة الإسلام لـ "النظام العالمي الجديد" وقتئذ تمت من خلال إقصاء كل السلط التي كانت تزاحمه وتعاديه أو تهدده. وبقدر ما حدد رسالته، عقائدياً، في سياق الدين التوحيدي، أسس، بالمقابل، كيانه ضد الآخرين سواء "بالتي هي أحسن" أو بالحزم الاضطراري. فالقرآن أقر بالنصوص السابقة عليه، باعتباره التتويج الأمثل للتعالي التوحيدي، والتجسيد العربي الأبرز للحقيقة النبوية، طالما أن التحريف أصاب النصوص والأفعال التي ارتبطت بالتراث المسيحي واليهودي، ومع ذلك حصل انتقال فعلي للرموز والصور والروايات حتى تمكن "الشغف النبوي" من إنجاز "التعريب الروحي".

وإذا كان الآخر، في صيغه الجمعية، قد تمثل في اليهود والنصارى والمشركين والكفار، فإن الاحتكاك به أنتج نمطاً تواصلياً من زاوية استنبات ما قد يحوزه الآخر من جاهزية برهانية وقوة جدالية. فضلاً عن الكثافة الرمزية والدلالية التي حملها الخطاب القرآني، إذ تضمن عدداً كبيراً من القصص، ونهج أسلوباً بالغ الشاعرية والقوة جمع بين التاريخي والتمثيلي والأسطوري. يوحي، تارة، بسرد قصص أقرب إلى الواقع والمعيش، ويمنحها، تارة أخرى، أبعاداً تصويرية وتخييلية. الأمر الذي يدعو إلى الملاحظة بأن "التجريد النبوي" بكل ما يفترضه من سمو وتعالٍ، يستدعي، في كثير من الأحيان، صيغا متخيلة وصوراً رمزية ليس في وسع قارئ مشدود إلى التقريرية فك مكوناتها والوصول إلى تفهم دلالاتها ومراميها. هكذا تتقدم موضوعات الحلم والرؤيا والمنام بوصفها آليات عميقة في أبعادها التخيلية، تعطي للخطاب القرآني مداه السردي وتمده بالزخم الرمزي الضروري لتبليغ المعنى، ومن أجل ذلك كانت كل الأساليب البلاغية، من تشبيه وكناية ومجاز. . .الخ صالحة طالما أن "التصويرالفني هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن" كما يقول سيد قطب.

فالخلفية الدينية الموجهة للنظر والانتماء السلالي للإرث الرمزي الابراهيمي، والنمط الدرامي في السرد القرآني، اعتبارات تجعل الرؤية القرآنية للآخر تتقدم

بكيفيات يلفها البعد المتخيل. ذلك أن الدعوة إلى الاحتكام إلى العقل تندرج ضمن "متخيل ديني" تحركه تصورات متعالية، اكتسحت مستويات الوجود الاجتماعي، ومنها النظر إلى الآخر، سواء باعتباره اختلافاً دينياً أو خارجاً عن الحكم الديني. ومن ثم تتحدد الرؤية القرآنية للآخر في المتخيل الديني العام على أساس وحدة الانتماء الإنساني والعقائدي من جهة، وعلى قاعدة التمايز والاختلاف من جهة ثانية. لأن الأساس التكويني الأول لا ينفي القاعدة الثانية.

وإذا كانت المنظومة الإسلامية قد بلورت أخلاقيات للتعارف والتساكن، ودعت الجميع للدخول إلى "السلم كافة" والتحاور "بالتي هي أحسن" على أساس "العدل والإحسان"، فإن الهوية الإسلامية بنيت ضد الآخر، كما قامت الرؤية القرآنية وتكونت في مواجهة معه. الأمر الذي يدعو إلى القول بأن هذه الرؤية جاءت مركبة في إحالاتها وسياقاتها ورموزها، مما جعلها قابلة لأكثر من تأويل وتتوافق مع أكثر من رأي.

4 ـ تميز الخطاب النبوي بإحساس لافت بقيمة الآخر، سواء في صوره المهادنة أو في مواقفه العدائية. ولم يكن من الممكن التبشير بالمشروع الجديد دون الاهتمام الفائق بمواقع وبردود أفعال من لم ينخرط في التشكيلة الاجتماعية والعقائدية والتاريخية التي جاء بها المشروع الإسلامي. لقد كان هذا المشروع نتاج شغف من النوع الذي يخلخل اطمئنان التاريخ ويؤسس لتاريخية جديدة. وقصد تحقيق هذه الغايةتم الجمع، سواء في زمن النبي أو في فترات الخلفاء، بين "الترهيب والترغيب"، أي توظيف عامل العنف ـ كلما اقتضته الظروف ـ من سيرورة مأسسة المشروع واستثمار الوسائل الرمزية في إقامة تمدّن جديد. يمثل ما أحدثه الإسلام من تغير جذري في الاعتقاد والاجتماع والسياسة والاستراتيجيا انتصارا لهوية جديدة على الآخر في تنوعه العقائدي والقومي. مع العلم أن عروبة الإسلام لم تكن لتتعارض مع الميل الجارف نحو التعارف والتواصل مع الآخر.

لقد عبّر النبي محمد عن مهارات خارقة في إدارة متطلبات الوحي وشؤون الدنيا بطرق وضع من خلالها القواعد الأولى للاجتماع الإسلامي. وعلى الرغم من الخضّات الكبرى التي تعرض لها المشروع بسبب الردة والفتنة الكبرى، فإن نوعاً من "الميتا ـ تاريخ النبوي"، كما يقول هشام جعيط، ثم استبطانه من طرف الفئات المؤمنة، على اختلاف منطلقاتها ومصالحها. لدرجة أصبحت فيه الفترة النبوية

وخلافة أبا بكر وعمر فترة جذب، وإطاراً مرجعياً يستمد منه المسلمون بعض عناصر الأجوبة عن الأسئلة المقلقة التي فرضتها المعطيات الجديدة. إذ بوفاة النبي رفع الوحي، وما تلى ذلك اجتهاد بشري قابل للخطأ والصواب. لاشك أن الخطاب القرآني مثل مرجعية معيارية للنظر والحكم على الآخر، لكن وقائع مستجدة أملت على الحركية التاريخية المتوترة للإسلام اتخاذ مواقف متغايرة، الأمر الذي ولّد حالات من التداخل بين الجاذبية الضاغطة للواقع والمستويات المتخيلة التي تشكلت في سيرورة تكوين الرؤية الإسلامية للآخر. وإذا كان الإسلام، في مراحله الأولى، قد واجه التحدّي اليهودي على جميع الصعد، بما فيها الصعيد النفسي، مما افترض بناء صور سلبية عن اليهود والحكم على أخلاقياتهم وأنماط تعاملهم، فإنه ـ أي الإسلام ـ سيجد نفسه، في مرحلة ما بعد الراشدية، إزاء المسيحية باعتبارها آخراً ينتمي إلى النسيج العام للمجتمع العربي الإسلامي بقدر ما يحوز امتدادات سياسية خارجية تمثلت في الدولة البيزنطية. لذلك أنتجت الاندفاعة الهائلة للمسلمين أوضاعاً تداخلت فيها الاعتبارات السياسية والاستراتيجية مع الموقف من الآخر، سواء اندرج ضمن حكم "أهل الكتاب" أو ارتبط بالعقائد المتنوعة التي واجهتها أثناء الفتح والانتشار، وهي عملية ولدت لدى المسلمين اقتناعاً عميقاً بعالمية الرسالة وزرعت فيهم إحساساً ب"التفوق" قياساً إلى الأديان والعقائد والشعوب الأخرى.

إلا أن الاجتماع الجديد استلزم تدخلات وإجراءات تشريعية ملائمة للأنماط المختلفة للمعيش. لم تكن إرادة القوة، وحدها، كافية لبسط عناصر الهوية السياسية والاجتماعية للفاتحين، لأن الأمر اقتضى ترتيب اتفاقات وإجراء عقود صلح وتنظيم أمور الضرائب، من جزية وخراج، أي إقامة مؤسسات الدولة وبناء شروط التوازن ونحت أساليب ملائمة لتسيير الاختلاف. الأمر الذي عرّض دينية النظرة الإسلامية إلى الآخر، كما كثفها النص القرآني، لتأثيرات عدة بفعل الأنماط المتنوعة التي حضر بها الآخر في مجال العمل والتنظيم، واضطر فيها الفاعل الإسلامي إلى اجتراح حلول واقتراح مخارج لمشاكل مستجدة، تارة باستدعاء تدخلات عقلية ذات طبيعة إجرائية ومؤسسية، وتارة بتحريك عناصر المتخيل الجمعي، واضطرت الجماعة الإسلامية، باختلاف رجالها وأنماط حكمها، إلى الدخول في عملية معقدة تجمع بين منطق القوة وقوة العقل وجاذبية المتخيل. سيما أن السرعة التي ميزت انتشار الإسلام في الفضاءات المختلفة التي ضمّها

لسلطته أثرت، بشكل كبير، في الصور التي كوّنها عن أنماط الاختلاف التي واجهها. وقد تميزت هذه الصور بنقص معرفي كبير بالآخر. ما أدى، في كثير من الأحيان، إلى التعويض عن ذلك بانتهاج سبل التحكم والمراقبة الصارمة.

هكذا حكم موضوع "الذمي" اعتباران اثنان : الأول قدسي يرجع إلى الآية 29 من سورة التوبة المتعلقة بحكم الجزية، والثاني تاريخي موضوعي يعود إلى تفاعلات المسلمين بالآخرين. فالذمي بمقتضى العقد يصير جزءاً من "دار الإسلام" ، أما من يشهر مقاومته للسلطة ومحاربته لها يفترض إخضاعه وتحويله إلى "عبد" . وفي كل الأحوال ، إذا كان النبي هو أول من دشّن كتابة عقود الذمة مع نصارى نجران، فإن الخلفاء الراشدين ومن تلاهم من أمراء وملوك تعاملوا مع الموضوع حسب مقتضيات المرحلة ودرجة حرارة الصراع. فالواقع التاريخي هو الذي أملى بعض شروط الاتفاق مع الذمي بناء على متطلبات التوازن السياسي وفي ضوء اجتهادات الفقهاء.

إلا أن العنوان الأبرز للعلاقة بين الإسلام والذمي تمثل في المخالفة. أي مخالفة اليهود والنصارى في طقوسهم وعاداتهم وأنماط لباسهم، الأمر الذي أنتج حالات من الاستخفاف والإهانة، وبعبارة أخرى فإن الموقف العام تأرجح بين "التسامح" والتشدد، بين الميل الغالب إلى الاعتراف بالاختلاف وبين الحذر والإقصاء. لأن الإحساس الإسلامي بالغلبة أدى ببعض الحكام إلى إقامة فوارق في المواقع واللون واللباس والشكل بين المسلمين والذميين. لم يكن من الممكن الحديث عن مساواة ،إلا أن صورة المجتمع الإسلامي إلى حدود القرن الحادي عشر الميلادي، كما يقول "كلود كاهين" ، كانت صورة مجتمع متعدد الطوائف يسيطرفيه الإسلام سياسياً، لكن نسبة كبيرة من مؤمني الديانات الأخرى كانت تعيش بدون عناء داخل تمازج يصعب العثور على مثيل له في مجتمعات أخرى في ذلك الوقت. فالذمي محمي باسم الدين والسلطة، لكنه خاضع لتصور تتداخل فيه ضوابط معيارية وحسابات واقعية.

5 ـ مع أن لـ "الابستيمي" الديني دور حاسم في تحديد مكونات الرؤية إلى الذات وإلى الآخر، فإن المتن القرآني، وبعض اتجاهات الفكر الإسلامي التي تمخضت عنه فيما بعد، أنتجا "لغة من النوع البرهاني" تختزن كل صلاحيات الحوار والجدال والبرهنة. لم تقتصر المواجهة مع الآخر على الطابع الاجتماعي أو

السياسي وحتى العسكري لأنها اتخذت أبعاداً فكرية ومضامين كلامية. وقد تبين لنا، اعتباراً لهذا التحول، أن ضرورات التفسير والفهم والتأويل، والتحديات الفكرية التي فرضت على الإسلام، في المرحلة المابعد الراشدية، ووجوب إعمال العقل والمحاججة أعطى للرؤية للآخر أبعاداً فكرية إلى جانب "البراديغم" الديني التأسيسي.

للجدل الكلامي تاريخ ومقاصد. فيه ما يدخل ضمن رهانات الصراع على السلطة بعد الفتنة الكبرى، وهو جدل إسلامي ـ إسلامي حول الإمامة والعدل والحرية . . . الخ، وفيه ما يندرج في سيرورة التعامل مع الآخر. ويمثل الجدل مرحلة متقدمة في النظر والتفكير، لأنه يعبّر عن مهارة ذهنية وفكرية وعن قدرة على التمييز والمقارنة والحكم. استمد آلياته العقلية من الرصيد الإسلامي الخاص كما استقى بعض أدواته من خارج الحقل الفكري العربي الإسلامي، ومن التراث اليوناني تحديداً. وأنتج الجدل الكلامي مع النصرانية أشكالاً من السجال الفكري اندرجت ضمن نمط فريد من الاشتغال الفكري نعت بالمناظرة، مع ما يفترضه من شروط وآليات ومقاييس يتخذ من الموضوعات اللاهوتية والتشريعية موضوعاً له. ومع أن الجدل يدخل ضمن حقل ديني عقائدي، فهو يعبّر، بكيفيات متنوعة، عن مستوى فكري ونظري يمنح للاختلاف مع الآخر بعداً فكرياً أكيداً.

ساهم المتناظرون المسلمون في بناء الهوية الإسلامية، فكرياً، ضد اختلافات متعددة المصادر والعقائد والوسائل. وإذا كانت المجادلات ضد النصارى وغيرهم، بما تقتضيه من مهارة في المناظرة والمحاورة والمناقضة، تستهدف الدفاع عن الإسلام، فإن المجهودات الفكرية التي بذلت في عمليات الدفاع المختلفة أعطت للهوية العربية الإسلامية، إزاء الآخر، مضامين فكرية واضحة سيما وأن معرفة الآخر النصراني استلزمت وقتاً وجهداً وافترضت اطلاعاً وتمكنا من اللغات. عانى الطرف الإسلامي من خصاص فعلي على هذا الصعيد، الأمر الذي اضطره إلى اقتباس وسائل الآخر للرد عليه ودحض أطروحاته.

غير أن الجاحظ نقل مستوى الخلاف والمجادلة من إطار الموضوعات الكلامية واللاهوتية إلى المجال الأرحب للملاحظة الانتروبولوجية والأخلاقية. لم تعد النظرة إلى النصراني، مع الجاحظ، تقتصر على اعتقادات وموضوعات إيمانه وإنما شملت نمط عيشه وطقوسه وسلوكاته ولباسه وزواجه، أي امتدت لتكشف

عن كثير من تفاصيل حياته وثقافته.

لاشك أن حديث الجاحظ عن الآخر كثيراً ما استجاب لشروط توازن النظام، وبقدر ما عبّر، بطرق مختلفة، عن "رأي" السلطة في الآخر، عكس، إلى حد كبير درجة التوتر والصراع على السلطة الذي ميّز عهود الدولة العباسية، فضلاً عن إنتاجه لصور نمطية تتخذ من "صورة وشمائل وأخلاق" الآخر موضوعاً لها. وإذا كانت هذه الصور تفترض حكما ما فإن هذه الآلية الذهنية تدخل في سياق علاقة تتضمن "حقيقة " ما بين طرفين أو أكثر، حيث يتموضع الحكم بين مستويين، وبعبارة أخرى أن تحكم معناه أن تقارن بين الذات والآخر، بين الإسلام والديانات الأخرى، بين العرب والأمم الأخرى. وباستعماله لآليات الحكم برهن الجاحظ عن اقتدار فكري عالٍ على المقارنة. فالاختلاف، هنا، يستند إلى الحكم والمقارنة بين ذات عربية إسلامية تكثف همم قوم "أرفع من جميع الأمم وأفخر" وبين باقي الأمم والديانات والشعوب. أي أن الجاحظ انتقل بالنظرة العربية الإسلامية إلى الآخر من الإحساس بالتفوق إلى الوعي به، كما ارتقى بالوعي من الارتهان إلى المرجعية النصية إلى استدعاء آليات الحكم والمقارنة. وقد عمل، في سياق الرهانات المختلفة التي كانت تحركه، على تكثيف الوعي العربي الإسلامي بالآخر بوصفه اختلافاً دينياً يتعين الاحتراس من حمولاته ومقاصده الدينية أو باعتباره تجارب حضارية يستوجب التزود والانتهال منها كما هو الشأن بالنسبة لليونان والفرس والصين.

وهكذا فرض انتشار الواقعة الإسلامية، عبر مناطق وقارات مختلفة ومتنوعة الثقافات والاعتقادات، على الفضول العربي الإسلامي استحضار صور متعددة للآخر سواء من منظور اعتباره "ذميا" يخضع لمنطق "دار الإسلام" أو نصرانيا ينفلت لإرادة القوة الإسلامية، أو "آخراً" تلفه كثير من مظاهر الغرابة.

6 ـ تتميز الحضارات في نظر "فرنان بروديل" بخاصيتين أساسيتين، تتمثل الأولى في كون الحضارات تجسد وقائع ضمن حقب طويلة، والثانية في أنها تتجذر، بقوة، في فضائها الجغرافي بحيث تبرهن عن حضور في المكان والزمان ولا تخضع للحضارة الأقوى إلا من حيث المظهر. لذلك تلعب الحرب والحقد دوراً كبيراً في صنع الحضارات، في تغذيتها وفي تزويدها بعناصر الحياة. ومن منطلق فهمه لمعنى الحضارة اعتبر "بروديل" أن الإسلام مثل " غرباً مضاداً".

ومن هنا نرى أن الواقعة الإسلامية خلقت "مشكلة" حقيقية للآخر. لقد تم صد الاختراق الإسلامي (القسطنطينية سنة 718 وبواتيي سنة 732) بحيث تمكنت المسيحية الأوروبية من الاحتفاظ بشمال المتوسط واتخاذه قاعدة استراتيجية للرد ولتنظيم هجوم مضاد ترك آثاراً عميقة على مختلف مراحل العلاقات التي ستشهدها المنطقة بين الإسلام والمسيحية، بين العرب والغرب.

تعلق الأمر، إذن، بمشروعين متناقضين اتخذا من البحر المتوسط مجال مواجهتهما ومن الرموز رهان التعبئة ووسيلة لاستنفار المتخيل الجمعي. وجد الإسلام في الاستراتيجيا الجهادية كل مصادره التعبوية، وتمكنت أوروبا المسيحية من استئناف إرادتها للقوة من خلال الفكرة الصليبية. . ولذلك لم يكن من الممكن تجديد الحياة داخل المؤسسة الكنسية دون إعادة النظرفي موضوع الحرب، ودون تكوين متخيل جمعي يعلي من شأن الذات ويقدم الآخر في أشكال انتقاصية وشيطانية.

من هذا المنظور نلاحظ أن للمتخيل دور حاسم في تشكيل النظرة المتبادلة إلى الآخر، بكل ما يمكن لهذه الملكة الإنسانية الخاصة من إنتاجه من صور وأحكام، وخلقه من مشاعر وأحاسيس في سياق الاحتفال بشؤون الذات والاستخفاف من صور الغير. فالحضارة لا تقاس بما تنتجه من صنائع ومن عمران فحسب، بل بما تولده من صور وأحكام على الآخرين كذلك. للعوامل الاقتصادية والسياسية دور بارز لكن للرأسمال العاطفي، أيضاً، وظيفة في صنع الحضارة، خصوصاً إذا تم شحن هذا الرأسمال بمكونات موقف ضدي من الآخر توجهه إرادة كنسية استقطبت، من أجل ذلك، علماء الكلام ومؤرخين ورجال كنيسة ودعاة. . الخ. وإذا كان يوحنا الدمشقي قد ساهم في رسم بعض ملامح المسلم، فإن تعرف أوروبا على الكتابات الدينية والجدلية المناهضة للإسلام تم من خلال الوساطة البيزنطية التي منحت لصور الإسلام أبعاداً "فانتاستيكية". خضعت هذه الصور لتطور خاص، تبعاً لسيرورة المد الإسلامي ولطبيعة النزاعات الذي شهدتها المنطقة المتوسطية وما جاورها، غير أن المتخيل المسيحي في الزمن الوسيط بلور الصورة النمطية النبوية التالية عن الإسلام : "إنه عقيدة ابتدعها محمد، تتسم بالكذب والتشويه المتعمد للحقائق. هو دين الجبر والانحلال الخلقي والتساهل مع الملذات والشهوات الحسية، فضلاً عن أنه دين العنف والقسوة".

سجل الباحثون أن الصور الأولى عن الإسلام كانت باهتة وغامضة ولا تستند إلى إطلاع ومعرفة بأصوله، ولهذا السبب كلما توغّل الإنسان، عميقاً، للبحث عن المصادر المباشرة لهذه الصور، كلما صعب عليه التمييز بين ماهو واقعي وماهو متخيل. فارتباط نمط الإدراك بالخلفية الدينية ينشط آليات المتخيل ويجعل البعد الأسطوري يعيش حياة خاصة يتحول فيها الواقع إلى موضوع يصعب القبض عليه، وتصبح للأسطورة وظيفة تفسيرية لا يهم فيها إن كانت صائبة أو خاطئة، تعكس الواقع أو تشوهه، ما دامت تحوز قدرة على التمثل تفرض ذاتها على الذاكرة الجمعية وتساهم في تأسيس سلوكات تغدو مشاركة في الواقع.

إذا اقترنت الصورة بمشاعر ضدية واندرجت في سياق صراع على المصالح والرموز فإنها ـ أي الصورة ـ تحل محل الواقع. وقد عملت المؤسسة الكنسية كل ما بوسعها على تقديم الإسلام باعتباره ديناً وثنياً ووراءه نبي مشكوك في صحة وصدقية نبوته، ثم إنه دين عنيف، شعاره السيف والحرب والقتال، لأن المسلم رجل محارب، شرس ومتوحش، فضلاً عن أن النبي رجل "شبقي" "ينغمس في عالم اللذة بشكل عبثي". فكيف إذن لنبي يدعي الاتيان بإيمان توحيدي جديد وهو غير قادر على الترفع عن غرائزه والتحرر من الإغراءات العابرة؟ صور تأسيسية منحت للمتخيل الجمعي المسيحي الأوروبي أدوات التعبئة، وللمخيلة الشعبية مجالاً خصباً لتوليد الإشاعة والنكتة والأغاني. كانت المؤسسة الكنسية في حاجة إلى ذرائع وإلى "تخيل نافع" لتقديم الإسلام كديانة للعنف، والمسلم ككافر، متوحش وصنو الشيطان. اكتسب هذا التخيل أبعاداً تعبوية لا حد لها حين تمكنت الآلة الدعائية الكنسية من تقديم الإسلام في صيغ تناقضية مع المسيحية. فالنبي محمد محارب عنيف في حين أن المسيح لطيف ومسالم، محمد طالب لذة ومتعدد النساء، أما المسيح رجل ورع وأعزب. وفضلاً عن ذلك أضافت المخيلة خصائص أخرى تتعلق باللون وبالسلوك. فالمسلم رجل أسود، زنجي، وتعبير شيطاني... الخ.

وخلاصة القول أن الخطاب المسيحي الأوروبي الوسيط عن الإسلام استمد مقوماته من متخيل عملت المؤسسة الكنسية على تكوينه وتطعيمه، وساهمت المخيلة الشعبية في تأجيج العناصر العدائية فيه من خلال مختلف أشكال التعبير، الأمر الذي يدعو إلى القول بأن هذا الخطاب استند إلى الجوانب "الافتراضية" التهويلية ونسج مكوناته وتفاصيله اعتماداً على "فهم خارجي للآخر".

لقد عملت المؤسسة الكنسية على تحويل المقدس إلى عملية استثمار هائلة في الصراع التاريخي بين الإسلام والمسيحية الأوروبية. وأعطت الفكرة الصليبية للمسيحية حياة جديدة. فكل ماهو خارج الفضاء المسيحي ينتمي إلى الشر، والإسلام في أول قائمة ما يتعين تدميره وإنهاء سلطته، لذلك وجدت نفسها في حاجة إلى تأجيج "رأسمال عاطفي"، وتوظيف عامل الكراهية لتنشيط وتطعيم الحركة الصليبية ومدّها بكل السند المعنوي والمادي المناسب، الأمر الذي ساعد على تكوين متخيل نشط زاخر بكل مشاعر الضدية ورموز الحرب والمواجهة.

7 - في ضوء التطور التاريخي للواقعة الإسلامية لم يعد الذمي أو الشعوب الأخرى التي احتك بها الإسلام هي التي تمثل الآخر في أبعاده الوجودية إذ تحوّل الإفرنجي إلى آخر بامتياز. فقد عبّرت الحركة الصليبية عن همجية كبيرة تركت تأثيراً نفسياً صادماً. فالمفاجأة والتوحش الناذر الذي أظهره الفرسان الافرنج أصاب المسلمين برضّة قوية. ولأول مرة، بعد قرون من الإحساس بالتفوق الاستثنائي، يجد المسلم نفسه في موقع الضعف، ويهزم أمام "عدو" لم يكن يبذل أي مجهود لمعرفته، طالما أنه مثل، دوماً الكفر في المخيلة العامة. ثم أنه إذا كان الآخر في الخطاب القرآني يتمثل في الذمي، فإنه مع تقلبات الأمور لم يعد يتقدم إلى الواقع العربي الإسلامي باعتباره اختلافاً عقائديا أو دينيا، وإنما يحمل معه أوجهاً ثقافية وأنتروبولوجية تمنحه صفات أخرى للمغايرة.

إزاء هذا التحدي الصعب كان لابد من استئناف الشغف الإسلامي واستنهاض القوى واستنفار كل الإمكانيات لإعادة بناء الذاتية العربية الإسلامية. هذا ما استوجب إعادة تنشيط مقولة الجهاد وتعبئة الوجدان الإسلامي من منطلق اعتبار الآخر كيان سالب واستيطان عدائي. وتطور الوعي الإسلامي الضدي بالآخر، في هذه المرحلة، بشكل متساوق مع نمو فكرة الجهاد بحيث ارتقى بها نظام الدعاية إلى جعلها قاعدة تعبدية. نظم نورالدين زنكي حركة الجهاد في اتجاهات ثلاثة : عسكري، ديني ومدني، معتمداً في كل ذلك على المرجعية السنية. وعلى الرغم من كونه أميراً تركياً "أجنبياً" فقد تمكن من تنظيم أكبر عملية نهوض سني في سوريا، مراعياً مبدأ المساواة بين المذاهب الأربعة.

استعمل نورالدين زنكي، في سياق بناء نظامه الدعائي، الألقاب التي تمحورت حول شخصه، فهو : "الملك العادل"، و"قاهر المتمردين" و"قامع

الملحدين" و"قاتل الكفار والمشركين"، كما أجج الشعور الديني ضد الآخر بالتركيز على بعض رموزه الدينية كالصليب مثلاً، فالإفرنج هم "عباد الصليب". ولأنه قدم الجهاد باعتباره فريضة وفضيلة وظف وسائل تواصلية عدة في مجهوده التعبوي، استعمل الشعراء والرسائل ودعى الكتاب إلى تحرير كتب حول الجهاد، ونظم مجالس عمومية للقراءة فضلاً عن دور الخطابة أثناء الصلاة. وقد استند في كل ذلك على مبدئي الوحدة الدينية وقدسية الأراضي المغتصبة.

مثلت حرب الاسترداد التي نظمها صلاح الدين الأيوبي لحظة حاسمة في تطور الوعي الإسلامي بالآخر. لقد استفاد هذا الأمير الكردي من منهجية نورالدين، وزاد في القاموس الدعائي ألفاظاً من قبيل "المشركين" و"الكفار" و"الأعداء" و"أعداء الله" لتسمية الإفرنج. وإذا كان الاختراق الصليبي خلخل الوهم الإسلامي بالتفوق وزعزع إحساس المسلم بذاتيته، فإن المجهود الجبار الذي بذله نورالدين وصلاح الدين من بعده لإعادة استئناف ثقة المسلم بذاته، وإقامة متخيل خصب من حيث الإحالات والصور والقصص التي تتغنى بالجهاد والرفعة والانتصار، منح للإسلام بعض شروط النهوض وللمسلمين بعض المقومات لإعادة بناء الهوية. ذلك أن جدلية متوترة تأسست بين الإسلام والغرب اللاتيني، ارتقت بالصراع من المجال الديني المحض ـ وهو مجال حاسم على كل حال ـ إلى المجال الحضاري الواسع. لقد تمّ الفتح الإسلامي للأندلس باسم الدين واستقر فيها واستمر باسم الحضارة.

ومع ذلك لم يعمل المسلمون على صياغة تصور محدد عن الظاهرة الإفرنجية. لأن الإفرنج كان يمثل الآخر اللاتيني، مهما كان أصله وانتماؤه، أي أن التسمية الإسلامية للآخر، في فترة المواجهة مع الصليبية، أعلت من شأن الجانب "الاثني" حتى وإن قرنته بالكفر والشرك، أو نعتت الإفرنج ب "أصحاب الصليب" أو "عباد الصليب"، أو كيلت لهم قاموساً من اللعنة والشتم. وإذا كان الدين مثل "الابستيمي" الجوهري في النظر والتخيل والسلوك، فلم يكن العامل الوحيد. كان المسوّغ للرؤية، على اعتبار أن حركة الأفكار ما كان بوسعها أن تقوم بدون أن تتأثر بالخلفيات الدينية والرأسمال الوجداني والعوامل الثقافية.

لم يعد النصراني "ذميا" له حقوق وعليه واجبات ضمن الجماعة وفي إطار "دار الإسلام" لأن قوى أخرى اجتاحت مقومات هذه الدار، وخلخلت النظرة إلى

الذات وإلى الآخر، دون أن تكتسب هذه النظرة ما يلزم من عناصر لتكوين صور يمكن تحديد مضامينها وأبعادها عن الآخر. والمفارقة المثيرة في هذا السياق، تتجلى في كون الباحث بوسعه العثور على نصوص ووثائق ورسوم وأغان.. الخ تتناول صور المسلم من منطلق انتقاصي، كاريكاتوري وبأشكال منفرة، غير أنه، بالمقابل، لا يجد الباحث نصوصاً عربية تسعفه على تكوين صور واضحة المعالم عن الآخر. من هنا يأتي الالتباس الحاصل في التسمية العربية الإسلامية للرومي وللإفرنجي.

8 ـ لقد صاغ العرب تصورات غنية من حيث معطياتها وحمولاتها عن التجارب الحضارية للهند والصين والزنج والفرس واليونان.. الخ في حين بقي الغرب المسيحي منفلتا، في وجوده وغيريته، لحركية الوعي العربي الإسلامي بالآخر. لقد أوجد له تسمية طغى عليها الاعتبار الاثني، بدون أن ترقى إلى توفير شروط الإحاطة بهوية الآخر. نجد عناصر هنا ومعالم مشتتة هناك، إلا أن نظرة تتخذ من الغرب المسيحي اللاتيني موضوعاً للتفكير، فذلك ما يصعب ادعاء العثور عليه. هل كان الأمر يتعلق بقصور في هذه النظرة أم بخصاص في الفضول المعرفي؟ لماذا اجتهد المسلمون في تقديم أعمال شبه "استشراقية" عن الهند والصين، واطلعوا على ثقافاتهم ولم يصدر عنهم نفس الفضول تجاه الغرب اللاتيني؟

لقد سجل أكثر من باحث أن العرب صاغوا خطاباً اثنوغرافيا عن بعض الحضارات، وأقاموا تقسيمات على صعيد إدراكهم لاختلافات العالم، بين العرب والعجم، بين الإيمان والكفر، بين التحضر والهمجية، هناك إشارات لعالم الإفرنج باعتباره يشتمل على "شعب عظيم" لكن دون تقديم معرفة ملائمة عنه، حصل كل ذلك داخل أطر تقضي بكون حدود "مملكة الإسلام" تحضر إلى مجال الادراك بوصفها حدوداً متموجة في الواقع وفي المخيلة. ليس ثمة وضوح في مفهوم الحدود الداخلية، وأما الخارجية فهي تخوم ورباطات وثغور أي ذات حمولة "حربية". الأمر الذي يدعو إلى القول بأن الفهم العربي الإسلامي للحواجز الفاصلة بين الإسلام والآخر بقي منزاحاً وغامضاً. وتمثل الصحراء وبلاد الأندلس مجالين لانتعاش المتخيل، فالصحراء تضم مدنا مفقودة ووديانا من الرمال يصعب تجاوزها أحياناً، أما إسبانيا "فإنها تخفي مسيحية متمردة في ملاجئها الجبلية" كما يلاحظ "آندري ميكيل". ولأن بيزنطة شكلت في الوعي الجغرافي والسياسي

العربي الآخر المعاند باستمرار، بل الآخر العدائي المهدّد لتطلعات الواقعة الإسلامية باعتبارها إرادة جهادية للقوة وحقيقة عالمية جديدة، فإنها ـ أي بيزنطة ـ تقدمت بوصفها تناقضا فعلياً ومتخيلاً في نفس الآن، قريباً وبعيداً، محتقراً ومغرياً، ولكنه كان عدائيا في كل الأحوال.

ومع ذلك لم تتردد الواقعة الإسلامية في التفاعل مع الآخرين، وفي اقتباس تجاربهم وأفكارهم، وفي الاعتراف بالمظاهر المتحضرة للشعوب الأخرى، باستثناء الروم أو الافرنج الذين بقوا في الوعي والمتخيل هو ذلك الآخر الذي يرقى إلى النقيض الوجودي سياسياً وحضارياً. والملاحظ هو أن للوعي العربي الإسلامي بالآخر مراتب ومستويات، سواء اكتسبه بواسطة المشاهدة أو التجارة أو السفر أو الكتب أو الاسترقاق.. .الخ. انجذب هذا الوعي نحو قارات بعينها دون أخرى، واقترب من شعوب أكثر من أخرى، واصفاً حياتها اليومية وعاداتها و"غرائب" ها، في حين بقيت أقرب المناطق لعالم الإسلام ـ بيزنطة والشمال الغربي الأوروبي ـ هلامية في تفاصيل هذا الوعي.

9 ـ وطمعاً في العثور على بعض صور الآخر في الكتابة السيرة ذاتية توقفنا عند كتاب "الاعتبار" لأسامة بن منقذ. وهو نص يتقاطع فيه السرد التاريخي والسيرة الذاتية وصفحات من سير الآخرين، كما تتداخل فيه اليوميات بالمذكرات بالذكريات. فهو يمثل لحظة قوية في جعل الأنا محور السرد وموضوع الحكي حتى وإن تشابكت مع الآخر. كان أسامة مسلماً يحمل نظرة كلية عن الإنسان، مهما كان اختلافه، واقترح علينا، من خلال "الاعتبار"، نوعاً من اللقاء شبه الاحتفالي بين الأنا والناس والتاريخ.

لا يمكن إخضاع صور الإفرنجي، عند أسامة، لمنطق واحد. سواء في الحرب أو السياسة أو الاجتماع أو العلاقات الإنسانية، تتداخل الأحكام الايجابية عنده بالسلبية ويتشابك التحوط بالإعجاب. ينعت الإفرنج تارة بالنصارى والكفار أو بعبدة الصلبان، لكن اللفظة الأكثر استعمالاً هي لفظة الإفرنج، وكثيراً ما نجدها مرتبطة بصيغة من صيغ اللعنة (خذلهم الله، لعنهم الله، قبحهم الله..). فالإفرنج وإن كانوا شرسين في المعارك و"أكبر الناس احترازاً في الحرب" وشجعاناً، إلا أن شجاعتهم غير مقرونة بالشهامة ونبل النفس. إنها شجاعة متوحشة، بل إنهم "بهائم فيهم فضيلة الشجاعة"، يجسدون كل صفات الخيانة والغدر والمكر والخسّة.

ولقد تبين لنا أن كتاب "الاعتبار"، كتاب في الفروق بين نظام معياري إسلامي محدد المنطلقات والتعاليم وبين آخر يتقدم إلى مجال الإدراك والوعي بمكونات مشتتة ومتفرقة. يحضر هذا الآخر تارة نتيجة معاينة وامتحان وخبرة، وتارة بكيفية لا واعية. ف "الاعتبار" يكثف "التمثل الإسلامي العام" للإفرنج في زمن الحروب الصليبية. لقد عاش أسامة ما يقرب من قرن، وكان شاهداً على ثلاث حملات صليبية، بوصفه شاعراً وأميراً ومجاهداً، وقام بعمليات توسط عديدة بين الفرقاء المتناحرين من المسلمين فيما بينهم والمسلمين والإفرنج. وقد سمحت له هذه الوساطة بالتعرف، نسبياً، على الافرنجي ونسج صداقات مع بعضهم، خصوصا من بين الذين "تبلّدوا" وتكيفوا مع الحياة المتوترة أو الهادئة للمنطقة، ومع ذلك فإن أسامة سلك في حكيه سبيل الرصد والوصف شبه الاثنوغرافي، وقدم الآخر من خلال مشاهد وصور وشخوص منحها حيوية اعتماداً على مقاطع حوارية، غير أنها تبقى مشاهد "سينوغرافية" أقرب إلى التخيل منها إلى شيء آخر. فهو لم يكن يعرف لغة الإفرنج وعبّر، في أكثر من مرة، عن استهجان كبير لعاداتهم وأخلاقهم وعقائدهم. الأمر الذي يسمح لنا بالقول بأن تصور أسامة للإفرنجي يكثف في كثير من التفاصيل، انطباعات واقع أكثر مما يعكس إرادة حقيقية للمعرفة.

10 ـ لم تتحرج الظاهرة الإسلامية في الانتهال من كل الحضارات أو شعرت نخبها بالنقص إزاء الآخرين على صعيد الفكر والمعرفة. إذ كان يرقى طلب العلم إلى مستوى الواجب الديني، مهما كانت الملل والثقافات التي تأخذ أو تقتبس منها. ولذلك اعتبرنا أنه، على الرغم من الصور النمطية السلبية والمنفرة التي صاغها المتخيل المسيحي الغربي عن الإسلام، فإن منطق المواجهة والاحتكاك ولّد، طيلة قرنين وأكثر، نمط تثاقفه الخاص. إذ حصل تشابك يصعب تحديد أبعاده وتفاصيله بين الحضارة العربية الإسلامية وأوروبا اللاتينية، في الحرب والتجارة والسياسة والثقافة. ومن الحذر التام انتقل الفضول الأوروبي اللاتيني إلى إعلان الرغبة في "معرفة" هذا الكيان الذي يمثل وجوداً تناقضياً، ثم إلى الأخذ والاقتباس من علمه وفكره وذوقه. وأفضت هزيمة الصليبيين إلى الانتباه إلى ما تحمله الثقافة العربية الإسلامية من أسباب القوة علمياً وفكرياً. إلا أن استعمالنا للفظة "تثاقف" لا يعني القول بحصول تبادل ثقافي متكافئ بين الطرفين، وإنما انتهال أوروبي من النظام العربي الإسلامي. وتم "التثاقف" على صعيد البنية

الثقافية الأوروبية من حيث إدخالها لعطاءات وإبداعات العرب والمسلمين أكثر مما جسّد تبادلاً فعلياً.

دخل الغرب اللاتيني، بعد اندحاره في الشرق العربي، في "صليبية "Croisade" من نوع آخر، اتخذ من العلم والمعرفة رهانه الأكبر لاقتباس أسباب الرقي الحضاري. في نفس الوقت الذي نقل فيه مجال المواجهة من البحر المتوسط وفتح لذاته آفاقاً جديدة في اتجاه الغرب الأطلسي. حصلت عملية انتقال الأفكار من الإسلام إلى أوروبا اللاتينية في وقت دخلت فيه الواقعة الإسلامية في إيقاع تراجعي ارتكاسي وشرعت أوروبا في أكبر عملية إعادة بناء لهويتها الحضارية الجديدة. والقول باقتباس أسباب الرقي العربي الإسلامي من طرف أوروبا لا يعني، البتة، أن العامل الخارجي أو جدلية العلاقات بين العالم العربي الإسلامي والغرب اللاتيني هو الذي حدد، بشكل حاسم، التوجهات الكبرى التي ستفضي إلى إقامة المشروع الأوروبي الجديد. فالتحولات الداخلية هي التي أعطت لهذا المشروع زخمه المناسب ومقوماته الأساسية. غير أن ما يتعين التأكيد عليه في هذه التجربة التاريخية هو قدرة الثقافة على تجاوز العوائق العقدية والنفسية، وعلى خلخلة بعض أجهزة الرقابة الدينية والمؤسسية، أي أنه يصعب على منطق الرقابة وضع أسلاك شائكة أمام تحركات الفكر. للمتخيل قدرة خارقة على الانتقاء وعلى الانسحاب مؤقتاً، ليترك للعقل فرصة إنجاز بعض مهامه الكبرى في اللحظات الانتقالية، بل إن الأبعاد العدائية لمتخيل جمعي قد تكون أحياناً وراء تحريك إرادة خاصة للقوة لامتلاك أسباب القوة حتى ولو جاءت من الخصم ذاته. وهذا ما حصل في مجال انتقال الأفكار من "تجربة الفكر" العربية الإسلامية إلى الغرب الأوروبي في الزمن الوسيط.

11 ـ شهد زمن العالم في القرن الرابع عشر تحولات كبرى على صعيد حوض البحر الأبيض المتوسط، وتوترات لا حصر لها، عاش ابن خلدون، كأحد أكبر من جسّد "تجربة الفكر" في التراث العربي الإسلامي، صراعات لا حدود لها بين أطراف إسلامية وغير إسلامية. حيث وجد نفسه إزاء تحديين كبيرين : داخلي وخارجي، يتمثل التحدي الداخلي في "الاستنزاف الذاتي" الذي دخلت فيه الواقعة الإسلامية، وأما الخارجي فقد تقدم في أشكال مختلفة من الضغط النصراني.

لقد رأى ابن خلدون في انفراط التحالف بين الدين والعصبية سبباً حكم على

العرب بالانسحاب من مواقع الريادة والمبادرة. فقوة العصبية هي التي تكون وراء تأسيس الدولة وإقامة صرح الحضارات، وضعفها هو الذي يفضي إلى انهيارها. غير أن ارتباط ابن خلدون بموضوع المغرب والبربر والعرب في المشرق بوصفه أفقاً للفكر وإطاراً للنظر، لم يسعفه ـ هذا الارتباط ـ على اتخاذ الآخر قضية أساسية في انشغالاته، بقدر ما تبرز، هنا وهناك، في سيرورة صياغة تصوره الشمولي لنشوء وانهيار الحضارات، أي أن الصور التي كوّنها عن الآخر، سواء كان اختلافاً دينياً أو عصبية مغايرة أو حضارة مميزة، فإنها ظهرت في سياق بناء "البراديغم" التفسيري الذي قدمه ابن خلدون للعمران وللتاريخ.

يعبّر ابن خلدون عن اقتناع راسخ بكون التجربة الحضارية العربية الإسلامية اختزنت قدرة لا محدودة على استضافة الاختلاف واستقبال الآخر، ذلك أن عملية "الاستعجام" أنتجت تثاقفا هائلاً على صعيد العلوم والصنائع وأظهرت "العرب المستعجمة" كفاءات لافتة بفضل المرجعية الحضرية الراسخة في تكوينهم. إذ كان للآخر في المجد العربي الإسلامي دور أساسي، وللأعاجم إسهامات حاسمة في سياق عملية "استعجام" و"استعراب" واسعة.

أما موقفه من الدين فابن خلدون يرى أن الإسلام يختلف عن باقي الملل الدينية الأخرى في كونه خلافة وملكاً في نفس الآن، ويتخذ من الجهاد قاعدة مؤسسة لوجوده، لأنه مكلف "بالتغلب على الأمم". والملاحظ هو أن أسلوب إدراك ابن خلدون بقي خاضعاً للنظرة القرآنية للاختلاف الديني، وقدم فهما "عجائبيا" لليهودية والنصرانية نظراً لمعرفته المحدودة بنصوصها التأسيسية. إلا أن ما يثير في نمط كتابة ابن خلدون عن الاختلاف هو قدرته الكبيرة على التحكم في انفعالاته الدينية، وقطع مع قاموس الشتم الذي نهل منه أغلب المؤرخين والجغرافيين والرحالة في حديثهم عن الإفرنج والنصارى. بل إنه في سياق تناوله لأنماط ممارسة الحرب، على اعتبار أن أسلوب الزحف يأخذ به الإفرنج وأن قاعدة الكر والفر من العادات الحربية للعرب، تعرض لظاهرة استنجاد بعض الدول المغربية بمرتزقة إفرنج لحسم انتفاضة أو القضاء على تمرّد داخلي. ولم يظهر ابن خلدون أي تحفظ على هذا الموقف ما دام الإفرنج هم أكثر الناس إتقاناً لاستراتيجية الزحف، إذ أن كفر هؤلاء أو إيمانهم لا أهمية له قياساً إلى منطق الضرورة الذي اقتضى هذا الاستنجاد. فدعوة "الكافر" إلى دعم السلطة ضد بؤر التمرد لا يعبّر إزاءها الفقيه المالكي عن أي تبرم أو احتجاج، طالما أن الدولة في

حاجة إلى نظام، لكن إذا تعلق الأمر بعمليات الجهاد فهذا مرفوض ولا يمكن استساغته حذراً من "ممالأة" الإفرنج على المسلمين.

برهن ابن خلدون عن وعي حاد بالفارق بين ما آلت إليه الواقعة الإسلامية والحالة الحضارية لأوروبا اللاتينية. فانهيار العرب وتراجع المسلمين واكبته، في الضفة الشمالية للبحر المتوسط، نهضة بارزة. يرى ابن خلدون أن العمران مسألة كلية، إضافة إلى العصبية الداعمة لنظام الملك. لا تنهض أمة إلا بفضل قدرة أهلها على إنتاج الصنائع، لذلك اعتبر أن "أمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها لأنهم أعرق في العمران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانه" (المقدمة، ص 404). مستويات عدة تضافرت وأعطت الحالة الحضارية التي تشهدها أوروبا النصرانية : عصبية وملك، أصل حضري ومهارة في الصنائع، زحف في الحرب وشطارة في التبادل، تنظيم وحيوية في العقل والتفكير.

وسواء تعلق الأمر بموقفه من الديانتين اليهودية والنصرانية أو من التجربة الحضارية المتنامية لأوروبا فقد غلب على ابن خلدون، في نمط حديثة عن الآخر، وجدان الفقيه المالكي وتحكمت الثقافة القرآنية العميقة في لغته، وأعاد عقله صياغة ما اختزنته ذاكرته في شكل حديث يتظاهر بالبرودة والموضوعية ولكنه يتستر على عناصر لا وعي جمعي إزاء الاختلاف الديني. لذلك يصعب تسويغ النموذج التفسيري الذي أقامه في "المقدمة" بخصوص الآخر، كما أنه ليس ثمة ما يثبت توافر معطيات عن أوروبا النصرانية جذيرة بتكوين تصور عن الآخر مؤسس على البناء النظري للمقدمة. واعتداله في اختيار قاموسه وانتقاء كلماته حين يتعلق الأمر بالاختلاف الديني أو بالمغايرة الحضارية لم يمنعه من اندراجه ضمن التقليد العربي الإسلامي في تجاهل واقع الآخر والتبرم من معرفته والإطلاع على أسباب نهوضه.

12ـ يتقدم إلينا الخطاب العربي الإسلامي عن الآخر في صيغ بالغة الالتباس والتوزع. وإذا ما استثنينا التصور القرآني للآخر الذي كان يكثف موقفاً محدداً في الزمان والمكان من الديانتين التوحيديتين اللتين كانتا، على الرغم من الانتماء السلالي العقدي المشترك، تتنافسان مع الإسلام، فإن الواقعة الإسلامية، بمختلف مراحلها السياسة والتاريخية وبتنوع اجتهادات مثقفيها، لم تتمكن من تكوين نظرة محددة الملامح عن أوروبا اللاتينية. نعثر على صور مشتتة عن الرومي والإفرنجي وعلى أحكام عامة على الأوروبي النصراني لكن المرء يشعر بخيبة إزاء النقص

المثير الذي يميز الإدراك العربي الإسلامي للغرب اللاتيني.

وسواء احترمنا التراث العقلاني أو استنطقنا مخزونات المتخيل، أو نظرنا إليهما في تفاعلهما وتشابكهما بخصوص النظر إلى الآخر، فالمرء يندهش من الخصاص المثير في استحضار الآخر الأوروبي اللاتيني، ومن هلامية الصور التي عمل البعض على تقديمها عنه، سواء من المؤرخين أو الجغرافيين أو الرحالة أو الكتاب والفقهاء. هل الأمر يرجع إلى غياب لإرادة المعرفة؟ إذا كان الأمر كذلك كيف استطاع "العقل" العربي الإسلامي الوسيط تسويغ استنبات التراث الفلسفي اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية، ووجد ما يلزم من الأسباب لاستلهام العطاءات الفكرية والحضارية واعتبارها مكسباً للإنسان بصفة عامة، ولم يتمكن، بموازاة ذلك، من صوغ تصور دقيق عمّا كان يمثل أكبر تحدّ حضاري وعسكري وديني الآتي من شمال غرب أوروبا؟ ألا يمكن اعتبار الخصاص البادي على إرادة المعرفة العربية الإسلامية في التعامل مع الآخر ساهم في تنشيط عناصر المتخيل ولاسيما الدينية فيها؟

إذا كان القرآن، والآداب السلطانية وكتب المؤرخين والجغرافيين والرحلات، وبعض الكتاب والمفكرين هي التي تسمح للباحث بالوقوف عند بعض صور وتعبيرات الآخر، سواء كان ذمياً أو منتمياً لحضارات الهند والصين واليونان والبلغار، أو كان زنجياً، روميا أو إفرنجيا، وإذا كانت هناك محاولات لتقديم أعمال "شبه استشراقية" عن الهند والصين وإفريقيا. . .الخ، فإن الاجتهادات العربية الإسلامية في موضوع التعامل مع الآخر حكمها "براديغم" ديني محدد ومثل الأفق الحاسم للنظر والحكم والتقويم، حتى ولو تدخلت مستويات فكرية أخرى، سيما في مجال الجدال الكلامي، فإن المتخيل اتكأ في اشتغاله على القاعدة الدينية وجعل منها المرجع والملجأ في النظر إلى الآخر وفي تسميته والحكم عليه. وقد يقال بأن المتخيل الصليبي أسس صوره النمطية عن الإسلام استناداً إلى الدين كذلك، بل وعملت المؤسسة الكنسية الرسمية على تعبئة وتجييش الرأسمال العاطفي لجموع المؤمنين والفرسان قصد تسويغ الحرب ضد الإسلام، ومن ثم فالقول بالحضور الطاغي للعامل الديني لا يفسر كل شيء. هذا صحيح ولا جدال فيه. غير أن الفارق هو أن المسيحية الأوروبية تمكنت، ضمن وعيها بطبيعة الصراع الحضاري مع الإسلام، من بلورة إرادة حقيقية للمعرفة، ذات مقاصد إيديولوجية أو غيرها لا يهم كثيراً، لأنها عملت، إضافة إلى المتخيل

العدائي الغزير ضد الإسلام، على الاقتراب من الآخر قصد معرفته والوقوف عند أسباب قوته وضعفه، والانتهال من معارفه وعلومه، حتى ولو استمر المتخيل في النشاط، أو انسحب قليلاً ليترك للعقل إمكانيات الاقتباس والترجمة والفهم. في حين أن التراث العربي الإسلامي، وإن كان وراء تأسيس "تجربة الفكر" في العصر الوسيط، لم يبلور لنا صوراً نمطية محددة عن الأوروبي، وما قدمه لنا عبارة عن صور مشتتة، هلامية يحركها متخيل "مطمئن" إلى مرجعيته الدينية ومرتاح إلى مركزيته "الحضارية" حتى ولو تعرض تاريخه لأكبر النكسات والهزائم.

والظاهر أن الفكر العربي الحديث ما زال يتأرجح في المجهودات التي يبذل قصد فهم الآخر. صحيح أن المرء يواجه أسئلة من نمط مختلف، لكن للمتخيل قدرة خارقة على تخطي الأزمنة وتكسير الحدود. فسؤال الآخر، كما يتجلى في إرادة القوة الغربية منذ حملة نابوليون على مصر سنة 1798 إلى الآن، لم يعد سؤالاً خارجياً بقدر ما أصبح هاجساً مركزياً في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة، بل وعاملاً مولّداً للأسئلة الكبرى التي تطرحها على ذاتها ووجودها وماضيها ومستقبلها. هل تمكن الفكر العربي الحديث والمعاصر على صياغة تصورمحدد الملامح واضح الصور عن الغرب، باعتباره آخراً يمثل إرادة جارفة للقوة وجموحاً غير منقطع لمعرفة الآخر لدرجة أنه أنتج مؤسسات وخبراء لدراسة وتحليل تاريخ وحاضر الوجود العربي الإسلامي برمته، ضمن الاهتمام الاستشراقي التقليدي والحديث؟ ما السر الذي يجعل الغرب من المعرفة هاجساً دائماً ومن الفهم قضية كبرى لترتيب شروط التدخل والفعل، في حين أن العالم العربي يركن إلى نوع من التعالي أو إلى ردود الأفعال إما بالالتجاء إلى التبرير، في الماضي و الحاضر، أو الهروب من مواجهة الواقع؟

أسئلة كثيرة تفترض منا بحثا آخر، للوقوف عند ما يشكل امتداداً للصور الماضية وما تمكن الاجتهاد العربي الإسلامي الحديث والمعاصر من إضافته من عناصر جديدة في النظر للآخر، على أن ينتبه البحث إلى ما يستجيب لمنطق الأفكار الواضحة والمتميزة وما يعود إلى تعبيرات المتخيل. وفي كل الأحوال، يبدو من الصعب تحجيم دور المتخيل في صياغة الصورعن الآخر، سواء تشبتنا بالأسس الصارمة للعقلانية أو أدخلنا توازناً نشطاً في فهمنا للعلاقة بين العقل والمتخيل. فالغرب بنى متخيلاً لاحدود له في نظرته الضدية للآخر، لكن قام بذلك بموازاة مع إرادة قوية لفهم العالم والكشف عن قوانينه والتحكم فيه، بل إن

عقلانيته أسعفته على تقديم تعبيرات المتخيل بطرق أكثر إتقاناً وأكثر مردودية، اقتصادياً وثقافياً ونفسياً. فالدعوة إلى الاهتمام بالمتخيل لا تحركها أية نية انتقاصية من قيمة العقل ومن ضرورة العقلنة في مجتمعنا، شريطة الانتباه إلى المعقولية الخاصة التي يحوزها المتخيل وإلى اللاعقلانية المنبثة في بعض تصوراته ورموزه. والمؤكد أن الأبعاد المتخيلة في النظر إلى الآخر لها دور حاسم فيما يخص موضوعنا، سواء في الماضي أو الحاضر، أولاً بسبب ارتباط هذا النظر بلا وعي جمعي، للمتخيل الديني فيه حضور بارز، وثانياً للحواجز المتعددة التي حالت دون الاحتكاك بالآخر وفهم واقعه والاطلاع على ثقافته والإنصات إلى تحولاته العينية في المكان والزمان.

ويمكن القول بأن البحث عن ملامح النظرة العربية الإسلامية إلى الآخر في العصر الوسيط أملاه واقع الانسداد الذي يعرفه الفكر العربي المعاصر، والمآزق التي يعرفها على صعيد قدرته على تعريف ذاته وتحديد الآخر. بقدر ما يشهد هذا الفكر "حرباً أهلية" حقيقية على صعيد الرموز والمعنى والتسمية، يواجه قلقاً مستديماً على صعيد التعامل مع الغرب. لاختلال التوازنات بين العالم العربي والغرب جذور ترجع إلى التاريخ الصراعي الذي ميز علاقاتهما. ومما لا ريب فيه أن النظرة المتبادلة إلى الآخر ما زالت تختزن رواسب عدة تعود إلى التراث الوسيط كما أنها تجتر عناصر متخيل لم يتمكن العقل من ترويضها والتفاعل مع الإيجابي فيها لاجتراح نمط نشط من النظر إلى الذات والآخر والواقع.

****

******

***

على شكل خاتمة

البحث عن تجليات صور الآخر في بعض المتون العربية الإسلامية، ابتداءاً من النص القرآني إلى ابن خلدون، مروراً ببعض اللحظات الكبرى التي جعلت من الآخر قضية تشريعية واجتماعية أو سياسية وحضارية، كان هو الحافز الذي قاد هذه المحاولة. وإذ يبدو من الصعب الاطمئنان إلى هذه المرجعيات لإعادة تكوين بعض عناصر صور الآخر، فإنه يجوز لنا القول، أن التراث العربي الإسلامي أنتج صوراً وأصدر أحكاماً واتخذ مواقف من الآخر، سيما في تجلياته المسيحية الأوروبية، ساهمت، مع تواتر الزمن وملابسات التاريخ، في تشكيل صور نمطية يصعب استبعادها، كلية، من الأنماط الإدراكية العربية الإسلامية للآخر الغربي حالياً. للظرفيات التاريخية منطقها ومكرها، ولطبيعة العلاقات بين الذات والآخر دورها المحدد في الزمن والمكان، على اعتبار أن التناقض بين الإسلام والمسيحية اللاتينية في العصر الوسيط، ليس هو نفس التناقض الذي يميز العروبة والإسلام مع الغرب الرأسمالي. هذه أمور بديهية. لكن الثقافة بوصفها مجموع طرق التفكير والعمل والشعور في ارتباطها المتعدد بالطبيعة والإنسان والمطلق لا تخضع دائماً لضغوط التاريخ الحدثي. لأن رموزها وأفكارها وصورها قد تنتقل عبر الأزمان بشكل يصعب الإحاطة به اعتماداً على قاموس يقول بمنطق الضرورة. إذ كيف يمكن للمسلم أن لا يتماهى، بأشكال مختلفة، مع الصور التي صاغها القرآن عن اليهودي خصوصاً في ضوء الرهان التاريخي والسياسي والديني الذي تضعه فيه الدولة "اليهودية" حالياً؟ هل الصور التي كونها المتخيل العربي الإسلامي عن الإفرنجي والصليبي، في هلاميتها وتشتتها، غائبة، تماماً، عن مختلف أنماط الإدراك التي عبّرت عنها الثقافة العربية الإسلامية إزاء الظاهرة الاستعمارية والتوسع

الامبريالي والاعتداءات الغربية المتكررة على العالم العربي وأشكال الحصارات التي فرضتها إرادة القوة الأمريكية عليه؟

أكتفي بطرح هذين السؤالين، لأن الجواب عنهما يفترض بحثا آخر، ويستلزم أكثر من مجهود فردي. لكن استحضارهما بهذه الصيغة يسمح بالقول بأن للصور الماضية قدرة كبيرة على الاستمرار في الحاضر، وبأن الثقافة العربية الإسلامية أفرزت صيغاً في التنميط وولدت متخيلاً خصباً يسعف على إصدار أحكام مسبقة جاهزة للتصريف حسب الشروط والأوضاع. للآخر دور كبير في تحريك خزان هذا المتخيل، ويقوم بذلك، أحياناً، بطرق يجعله يطمئن، هو ذاته، للصور النمطية التي كونها عن العروبة والإسلام. لا نقول بأن العناصر هي هي، أو أن مضمون الأحكام هو ذاته، لكن آليات اشتغال الصور والأحكام، في سياق التوتر والتخاصم والتصارع، تعيد إنتاج كثير من رموز المتخيل الجمعي الذي ما ينفك يحضر على الرغم من كل التحولات وأشكال التثاقف المختلفة.

لقد عبر الفكر العربي الإسلامي الوسيط عن إرادة لافتة للمعرفة، بالاستفادة من التجارب السياسية والإدارية واقتباس أساليب التدبير والضبط من البيزنطيين والساسانيين، وباستنبات الفلسفة والعلم اليونانيين داخل حقل الثقافة العربية الإسلامية، بدون حرج أو شعور بالنقص. اندرج ذلك ضمن سياق ايديولوجي وسياسي متوتر، إذ كانت السلطة وقتئذ في حاجة إلى معرفة لضبط النظام واستبعاد بؤر الاحتجاج والتمرد، كما أن عملية الاقتباس أو الاستنبات لم يكن حولها إجماع تام بسبب مواقف بعض النزعات الأصولية، ومع ذلك، عبّرت الثقافة العربية الإسلامية، في فترات تناميها وإشعاعها، عن إرادة كبيرة للفهم والمعرفة، وتمت ترجمة هذه الارادة، أيضاً، على صعيد الاقتراب من ثقافات بعض الشعوب، ورصد أنماط حياتها ونماذج معرفتها، وأنواع صنائعها مثل الهند والصين، لدرجة تكوّن، من خلال ذلك، جنس فريد من "الاستشراق" العربي. إلا أنه ظهر في المقابل عن هذه الإدارة تلكؤ لافت بخصوص معرفة الغرب اللاتيني، في تعبيراته البيزنطية والأوروبية. لقد مثل هذا الكيان المتموج حدوداً، واقعية ومتخيلة، للواقعة الإسلامية، سواء في شرق المتوسط أو في الأندلس. نجد إشارات هنا وهناك، ورحلات قليلة وأخبار تواترها الجغرافيون والمؤرخون عن طريق الإسناد أو النقل "الإعلامي" أو الحكي العجائبي. لقد التقى الإسلام مع الآخر اللاتيني المسيحي في ساحة المعركة. واستمر هذا اللقاء المتوتر طيلة قرون. رصد

المسلمون معاركهم ضده وسجلوا انتصاراتهم وبعض انكساراتهم بكل الطرق والوسائل "الإعلامية" التي كانوا يُشغّلونها، غير أن اهتماماً بمقومات هذا الآخر وبمرجعياته، واقتراباً من أنماط إدراكه ومعيشه، واطلاعاً على آليات تشكيل صوره وإصدار أحكامه، فذلك ما لم يتمكن الفضول العربي الإسلامي من تبيانه. لقد توقفنا عند أهم ما صاغته بعض النصوص عن الآخر، اللاتيني المسيحي، وظهر لنا إلى أي حد لعب "الوجدان الجهادي" دوراً بارزاً في تكوين صور الآخر واستحضار بعض أشكال حضوره، سواء على الجغرافيا العربية أو فيما وراء الحدود المتحركة معه. والظاهر أن بعض آليات التنميط في التراث السردي العربي قد تشكلت في هذه الفترة الصراعية بالذات، على ما كان يميز هذه الصور من هلامية وتوزع وعمومية، وعلى ما كانت تختزنه من أبعاد عجائبية ومتخيلة.

هل الشعور بأن الواقعتين القرآنية والإسلامية تختزنان أجوبة عن كل الأسئلة التي تطرحها الأزمنة المختلفة، والإحساس، الدفين والمعلن، بالتفوق، هما اللذان جعلا المتخيل العربي الإسلامي محاصر بنوع من المركزية الثقافية لم تسعفه على الخروج من حدود "مملكة الإسلام"، الواقعية والمتخيلة، لتسمية المسيحي اللاتيني وتكوين معرفة تقريبية عنه؟ ما السر في كون "تجربة الفكر" العربية الإسلامية، بكل ما تفترضه من إرادة للمعرفة، انحسر مداها وتراجعت في وقت تمكن الغرب اللاتيني من إعادة بناء هويته استناداً إلى وعي حاد بالزمن وإلى نزوع جارف نحو الفهم؟

دخلت الواقعة الإسلامية، منذ انهيار حضارتها، في زمن دائري، وتحول الوعي بهذا الزمن إلى نظام عام من التمثلات، وأصبحت الذاكرة تشتغل على إيقاع تكراري، والمتخيل ينهل من خزان حافل بالمسبقات والصور النمطية، وانغمست الواقعة في انحطاط لا ينفك يفرز اختلالاته الدائمة بين الخطاب والواقع، بين الوسائل والغايات، بين الذات والآخر. لذلك يغدو خطاب الانحطاط تعبيراً عن حالة من القلق تتوزع مظاهره في مختلف أنسجة الاجتماع ومصادر إنتاج الرموز. وقد يتحول القلق إلى خوف مزمن على الذات في الأزمنة التي يتعرض فيها الوجود إلى امتحانات تاريخية كبرى، كما حصل في الحروب الصليبية، وفي اختبار الحداثة الذي صعق الانحطاط العربي منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى الآن. لكن الشعور بالخوف كثيراً ما يولد نزوعاً نحو الوعي بشروط الانحطاط لنشدان النهوض، كما قد ينتج حالات ارتكاسية تزيد الانحطاط انحطاطاً وتضفي على

الخطاب شحنات درامية، سواء تعلق الأمر بكيفيات الحديث عن الذات أو بطرق استحضار الآخر. وهنا تكمن إحدى أهم مفارقات الوجود. فالرجوع الحنيني إلى هوية مفقودة يفترض إزاحة الواقع التاريخي والالتجاء العشوائي إلى الوسائل، التي ندعي رفضها مثل الاقتصاد والتقنية، لصياغة صور متخيلة عما نريد أن نكون.

يتضخم خطاب الهوية قياساً إلى آخر يمتلك إرادة القوة وقوة المبادرة، ويتحول أحياناً إلى نوع من "الهوس" لم تكف الخطابات العربية المعاصرة عن إعادة إنتاجه. وهو يمثل، في الأول والأخير، عرضاً صارخاً من أعراض الفشل السياسي العميق في المجتمع. يعبّر هذا الخطاب عن ذاته من خلال الخوف الدفين على أن يصبح العربي ما ليس هو. إذ يجد نفسه في مأزق مزدوج، حيث يتعين عليه الحفاظ على مقومات ذاته ويضطر، في نفس الآن، إلى التكيف والتغير. غير أنه إذا تشبث بالمحافظة على ذاته، كما هو، فإنه يعرض نفسه إلى الفقدان، وإذا تغير، فإنه يخاطر، أيضاً، بضياع تفاصيل مكوناته. ومصدر هذا القلق يعود إلى المحاولات الدائمة والمتجددة للانتقاص من العقل، إن لم نقل لاغتياله. ونحن نؤكد، مجدداً، على أن اهتمامنا بشؤون المتخيل لا يعني، البتة، تعطيل عمل العقل، لأن الحالة السياسية والفكرية العربية حين تقصي العقل النقدي فإنها تحاصر كل نزوع إبداعي، كيفما كانت تجليات الإبداع، وتمارس أشد أنواع الرقابات على الخيال والتخيل. وهذا ما تظهره أحوال الثقافة على طول الجغرافيا العربية. التضييق على العقل، كما على المخيلة الإبداعية، يفضي إلى حالة من الإنسداد والتشذر تشوش على عملية تمثل الواقع، والقبض على مكوناته المختلفة، سواء تلك التي تشكل امتداداً للرصيد الجمعي أو تلك التي زرعها "الغرب" في تفاصيل حياة الجماعة. يترتب عن ذلك تردد مزمن بين الذات وذاتها، وبين الغير وآخر الذات. وسواء كان الأمر مجرد قلق أو بثر حقيقي، سؤال حيوي أو ذريعة، فإن جدل الهوية يتحقق، دوماً، في التوتر ويغتني في/ وبالصراع. ذلك ما ظهر لنا مع الواقعة القرآنية، وما تجلى في اللحظات المختلفة للفتح والتمدد، وما تأكد إبان الحروب الصليبية، وما غدا من قبيل البديهي منذ اختراق الحداثة لعالم الانحطاط العربي الإسلامي إلى الآن. وسيكون من الوهم الاعتقاد في أن حسن الإرادة والتسامح والفضول يكفي، بشكل استثنائي، لكي يتأسس انفتاح ما على المغايرة، لأن قبول الآخر، في اختلافه، بعيد كل البعد عن أن يعبّر عن موقف عفوي، لأنه نتاج مسار صعب يمر عبر الوعي اليقظ بالنزعة المتمركزة حول العرق الثاوية في

نظرتنا إلى الآخر.

إذا كان الغرب قد ارتبط، منذ البدء، بكيان جغرافي (أوروبا) وبدين محدد (المسيحية)، وبفلسفة (الأنوار)، وبعرق غالب (العرق الأبيض) وبنظام اقتصادي (الرأسمالية)، فإنه يصعب القول، في نفس الوقت، بأنه يتماهى كلية مع أحد هذه العناصر المكونة، كما يلاحظ ذلك "سيرج لاتوش". إذا كان الأمر كذلك بالنسبة للغرب، فإن هناك صعوبات كبرى تعترض المرء، في المقابل، لتحديد هذا الذي نسميه بالكيان العربي الإسلامي. قد يتحدد هذا الكيان جغرافياً، وبالوسع تعريفه دينياً، بحكم الغلبة العددية للمسلمين قياساً إلى الوجود المسيحي وغيره، لكن كيف يمكن تسمية العروبة فكرياً وثقافياً، حينما نعلم التكوين الفسيفسائي المثير للفكر العربي الإسلامي؟ وما هي اللغة المناسبة الواجب الاستعانة بها لوصف أنماط إنتاج المعاش وأساليب ترتيب العلاقات الاجتماعية والمصالح، وكيفيات تلقين القيم وتنظيم قنوات توصيلها؟

لقد أشرنا، من قبل، إلى أن العروبة تتمثل في اللغة والدين وطريقة إثبات الذات في زمن العالم والشعور بالتضامن. لكن القدرة على تسمية العروبة في أبعادها المختلفة، لا تتطابق مع العروبة كواقع وكنمط في الوجود. والحديث عن هوية ثقافية، في تعبيراتها المتعالية، تكثيف لتخيل خالص، سيما وأن الثقافة العربية معرضة لاستبداد مزدوج : داخلي، مرتبط بالآليات القهرية التي تفرزها السلطة الوحيدة؛ وخارجي، محايث للغرب الرأسمالي، بكل مقوماته وأبعاده. بل إن الغرب، راهناً، خرج على الحدود العامة التي كان يتعين من خلالها، سواء جغرافياً أو دينياً أو فلسفياً أو عرقياً، وأصبح للاقتصاد وللتقنية الدور الحاسم في تسميته. فكيف يمكن القبض على هذا "الغرب" في انزياحيته الرمزية وتشتته المكاني؟ وإلى أي حد يمكن موضعة وجوده المتموج وواقعه الافتراضي فكرياً؟ وهل بالوسع تكوين نظرة "مطابقة" للواقع العالمي انطلاقاً من المقولات التقليدية التي تحكمت في المناقشات العربية الإسلامية عن "الغرب"؟

أسئلة عديدة يمكن صياغتها في ضوء التحولات الكبرى التي تجري في العالم، وهي تشكل انفتاحا على بحوث تستحق استثمار الجهد فيها. فالعالم الذي نشهد على ولادته، بفضل الاندفاعة التواصلية العارمة ذات الطبيعة التثاقفية بالرغم منها أحياناً، لا يمثل القرية التي تحدث عنها "مارشال ماكلوهان" فقط، لأن حركة

الأجساد وهجرة الرموز وضخ الصور يعزز الوعي بالمغايرة. فالثقافات غير الغربية، ومنها الثقافة العربية، كما تقدم نفسها سياسياً في الوقت الراهن، تعبر عن ردود أفعال لهويات قلقة إزاء الاجتياح الكاسح للعولمة، التي تمثل، حسب ما يظهر أعلى مرحلة "التغريب"، أي أنه في الوقت الذي تتحرك فيه الآلة الجهنمية للعولمة، بتجلياتها المالية والافتراضية، تواجه الثقافة العربية، في وضعيتها الهشة، أنماطاً لا حصر لها من سوء التفاهم، تعسر أحياناً على التحديد، هذا في الوقت الذي تشهد فيه الفعالية التواصلية ثورة لا متوقفة. وفي زمن يتقدم فيه "التثاقف" مع الداخل العربي ومع خارجه، باعتباره سؤالا للفكر واندفاعة حيوية وتحدياً ثقافياً، فهو يورط العقلاني في المتخيل ويسمح لتعبيرات المتخيل بالحضور في تدرجات الوعي. وسواء دعونا إلى "التأصيل" وإعادة البناء من الداخل، أو قلنا ببناء الذات في سياق تفاعلها مع زمن العالم، فإن الثقافة العربية تعيش تمازجاً ثقافياً فعليا يضطر فيه المرء أن يحوز أدوات مفهومية وإجرائية مختلفة، وأن يحضر في أكثر من مستوى في نفس الوقت، بل وأن يمتلك شبكات معرفية متعددة. وما معنى التمازج الثقافي إن لم يكن هو الاعتراف الفعلي بالآخر فينا ولكن بمساءلته وبإخضاعه للنقد وبتعبئة إرادة دائمة للفهم والمعرفة. وما عدا ذلك يبقى التصوف أكثر الملاجئ اطمئناناً وسهولة، أو الهروب إلى الأمام، أو إلى الوراء، وترك العالم يفعل فعله فينا.

وعلى الرغم من الهشاشة والارتباك والتخندق الذي يميز أكثر الاتجاهات الفكرية والإيديولوجية التي شهدها ـ ويشهدها ـ الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، فإنه يمكن المجازفة بالقول بأن تركيباً فكرياً ما بدأ يتشكل في نسيج هذا الفكر، سواء في النظر إلى الواقع أو في أسلوب استحضار الآخر. وإذا كان التاريخ الحديث للنظرة العربية الإسلامية لأوروبا وللغرب تأسس علَى وقع الصدمة التي أحدثتها الظاهرة الاستعمارية، بما افترضته من اهتزاز في الوجود والوعي، فإن ما أنتجه السرد العربي، منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى حدود الثمانينات من هذا القرن، أصبح في حاجة إلى ترتيب موقعه المناسب في الذاكرة وفي الثقافة. فالنصوص التي أنتجها المثقفون العرب عن الغرب بواسطة الرحلات والسفاريات أو الردود والدعوة إلى النهضة، من منطلق سلفي، ليبرالي وقومي وماركسي، باختلاف نزعاتهم واتجاهات، تبدو وكأنها أفرزت، مع الزمن والصراع والتفكير، اجتهادات نظرية تختزن قدرة لافتة على تملك التراث وعلى الانصات إلى تعبيرات

وتحولات الآخر. لا يعني ذلك أن اتجاهات الفكر العربي تم تجاوزها أو أن أسباب إنتاجها انسحبت من معمعة الصراع، العنيف أو الهادئ، حول الرموز والمرجعيات في الثقافة العربية، لكن انفتاحات معرفية بدأت تفرض ذاتها على الفكر العربي، لا تتحرج في التزود من التاريخ الثقافي العربي ولا تتعامل مع الغرب بنفسية المنكسر أو المرتهن لإحساس محبط بالدونية.

للمتخيل الجمعي الدفين قدرة كبيرة على الاستمرار، وذلك ما يظهر، بكيفية دراماتيكية، في بعض الساحات العربية، حيث اتخذ التنازع على الرموز والمقدس والغرب شكل حروب داخلية في منتهى العنف والعبثية، سيما وأن واقع الفشل السياسي يغذي المواقف الحدية، ويسهم في استثمار التعاسة الاجتماعية والفراغ الثقافي في الصراع على السلطة.

إلا أن الغرب لم يعد غرباً، حتى بالنسبة إلى ذاته، جغرافياً ودينيا وفلسفيا وعرقيا، لأن ملايين من العرب والمسلمين أصبحوا يشكلون فاعلا موضوعيا في النسيج الاجتماعي والثقافي لبعض البلدان الغربية. والعروبة، ذاتها، مطالبة بالتفاوض على مكانتها في زمن العالم، على الرغم من الاختلالات في القوى والتوازن، وإعلان إرادة حقيقية للمعرفة وللفهم لتطوير بعض الانفتاحات الإبداعية داخل الفكر العربي. فالغرب، في وجوده الواقعي والافتراضي، لا ينفع معه الارتكان إلى مواقع ارتكاسية، بل هو يستفيد منها لسحقها أكثر أو لاستغلالها في الصراع الدولي على المواقع والمصالح. وإزاء العولمة، باعتبارا تجلياً لتعميم "التغريب"، يتعين الاشتغال على شؤون الذات، بالارتباط بالهنا والآن وبالرموز التي تحدد الكائن العربي في المكان والزمان. فالهوية تفرض بعض تفاصيلها حين يتدخل المرء في الحاضر ويبدع، حين يتحقق ويتذوت. أي عندما يطمئن إلى هويته يكون أكثر قدرة على المغامرة بعرضها على التواصل مع الماضي في تعبيراته الحقيقية أو العجائبية، أو مع الغرب في وجوده المادي أو المتخيل.

- ابن جبير؛ **رحلة ابن جبير**، دار صادر، بيروت، 1988.

- ابن حزم؛ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، الجزء الأول؛ دار الجيل، بيروت، 1985.

- عبد الرحمن ابن خلدون؛ **المقدمة**، دار الإحياء العربي، ط 4، بيروت، بدون تاريخ.

- عبد الرحمن ابن خلدون؛ **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، عارضه بأصوله وعلق حواشيه، محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.

- عبد الرحمن ابن خلدون؛ **تاريخ ابن خلدون**؛ دار الكتاب اللبناني، الجزء الثالث، بيروت، 1981.

- عبد الرحمن ابن خلدون؛ **تاريخ ابن خلدون**، دار الفكر للطباعة والنشر، الجزء السادس، بيروت، 1981.

- ابن رشد؛ **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**؛ دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ بيروت، ط2، 1981.

- ابن قيم الجوزية؛ **أحكام أهل الذمة**، القسم الأول، حققه وعلق حواشيه الدكتور صبحي الصالح؛ دار العلم للملايين، بيروت، 1981.

- ابن قتيبة؛ **عيون الأخبار**؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، المجلد الأول، القاهرة، 1963.

- ابن منظور؛ **لسان العرب المحيط**، دار لسان العرب، بيروت، د.ت.

- أسامة ابن منقذ؛ **كتاب الاعتبار**، تحقيق وتقديم، الدكتور قاسم السامّرائي، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، 1987.

- علي أحمد؛ المؤثرات الحضارية العربية الأندلسية والمغربية في الغرب الأوروبي وكيفية انتقالها خلال العصور الوسطى، **في الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى**؛ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1995.

- علي أومليل؛ **الخطاب التاريخي**، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ط 2، دون دار نشر، الدار البيضاء، 1984.

- علي أومليل؛ **في شرعية الاختلاف**؛ منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991.
- عبد الرحمن بدوي؛ ابن خلدون ومصادره اللاتينية، في **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1979.
- إبراهيم بيضون؛ **الأنصار والرسول، إشكاليات الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989.
- محمد التابعي؛ **السفارات في الإسلام**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.
- طيب تيزيني؛ **مقدمات أولية في الإسلام المحمدي الباكر، نشأة وتأسيساً**، دار دمشق 1994.
- محمد عابد الجابري؛ **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**؛ دار النشر المغربية، ط 2، الدار البيضاء، بدون تاريخ.
- محمد عابد الجابري؛ **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1980.
- محمد عابد الجابري؛ **الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- محمد عابد الجابري؛ **تكوين العقل العربي**، دار الطليعة، ط 1، بيروت، 1984.

محمد عابد الجابري؛ **العقل السياسي العربي**، المركز الثقافي العربي، ط 1، الدار البيضاء، 1990.
- محمد عابد الجابري؛ **مسألة الهوية، العروبة والإسلام... والغرب**، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
- محمد عابد الجابري؛ **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**؛ مركز دراسات الوحدة العربية؛ بيروت، 1995.
- الجاحظ؛ الرد على النصارى، في **رسائل الجاحظ، الرسائل الكلامية**، قدم لها وبوّبها وشرحها علي أبو ملحم، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1987.
- الجاحظ؛ **رسائل الجاحظ، الرسائل السياسية**، قدم لها وبوبها وشرحها علي أبو ملحم، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1987.
- ألكسي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، ترجمة خلف محمد الجراد، عالم المعرفة، الكويت، 1996.
- يوسف الحداد؛ **القرآن والكتاب**، القسم الثاني، بدون تاريخ ولا دار نشر.
- أبو خلدون ساطع الحصري؛ **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، دار المعارف، مصر، 1953.

- محمد محمد حسانين؛ في تقديم كتاب الرد على النصارى لأبي البقاء صالح بن الحسين الجعفري، مكتبة وهبة، القاهرة، 1988.

- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.

- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1957.

- ميخائيل زابوروف؛ الصليبيون في الشرق، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1986.

- خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983.

- نقولا زيادة؛ الجغرافية والرحلات عند العرب، الأهلية للنشر والتوزيع، ط 3، بيروت، 1982.

- حامد زيان غانم زيان؛ الصراع السياسي والعسكري بين القوى الإسلامية زمن الحروب الصليبية، دار الثقافة، القاهرة، 1983.

- ريتشارد سوذرن؛ صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم رضوان السيد؛ معهد الإنماء العربي، بيروت، 1984.

- رضوان السيد؛ الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي، دار إقرأ؛ بيروت، 1984.

- رضوان السيد؛ مفاهيم الجماعة في الإسلام، منشورات رسالة الجهاد، طرابلس، 1985

- عبد العزيز شرف؛ أدب السيرة الذاتية، الشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان، القاهرة، 1992.

- عبد المجيد الشرفي؛ الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986.

- الشهر ستاني، الملل والنحل، المجلد الأول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1980.

- الأب لويس شيخو؛ النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، دار المشرق، بيروت، 1989.

- عبد الرحمان طه؛ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1987.

- سعيد عبد الفتاح عاشور؛ أضواء جديدة على الحروب الصليبية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1964.

- حسن عبّاس؛ أسامة ابن منقذ وشعره؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، الأسكندرية بدون تاريخ.
- عزيز العظمة؛ العرب والبرابرة، المسلمون والحضارات الأخرى، دار رياض الريس، لندن ـ قبرص، 1991.
- عبد الله العروي؛ مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996
- عبد الله العروي؛ ابن خلدون وماكيافيلي، في أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1979.
- رحاب عكاوي؛ الحشاشون، حكام ألموت، نشأتهم وتاريخهم، دار المناهل، دار الحرف العربي، بيروت، 1994.
- هادي العلوي؛ من قاموس التراث، دار الأهالي، ط 2، دمشق، 1988.
- سعيد بنسعيد العلوي؛ الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت؛ 1992.
- حسين العودات؛ العرب النصارى، عرض تاريخي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1992.
- أبو حامد الغزالي؛ الرد الجميل لالهية عيسى بصريح الإنجيل، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الهداية، ط 2، القاهرة، 1986.
- برهان غليون؛ نقد السياسة، الدين والدولة، الموسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991.
- قاسم عبده قاسم؛ الخلفية الايديولوجية للحروب الصليبية، دراسة عن الحملة الأولى، 1095ـ1099م، دار المعارف، القاهرة، 1983.
- سيد قطب؛ التصوير الفني في القرآن، دار المعارف، القاهرة، 1959.
- فؤاد قنديل؛ أدب الرحلة في التراث العربي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مكتبة الشباب، القاهرة، 1995.
- جورج شحاتة قنواتي؛ المسيحية والحضارة العربية، دار الثقافة، دون مكان النشر، 1992.
- إ. ي. كراتشوفسكي؛ تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة : صلاح الدين عثمان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1963.
- محمد كرو؛ العرب وابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ط3، تونس، 1977.
- المسعودي؛ مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط2، الجزء الأول، 1948.

- مصطفى نشاط؛ الارتزاق المسيحي بالدولة المرينية، في **الغرب الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرون الوسطى**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1995.

- ناصيف نصّار؛ **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي والإسلامي**، دار الطليعة، بيروت، 1978.

- التهامي نقرة؛ **سيكولوجية القصة في القرآن**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1987.

- محمد حسين هيكل، **حياة محمد**، مصر، ط 4، القاهرة، 1947.

- عبد الكريم الوافي؛ **عبقريات ابن خلدون**، دار عالم الكتب للطبع والنشر، القاهرة، 1973.

- يوسف سامي يوسف؛ **حطين**، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، بدون تاريخ.

- Paul Alphandry; **La Chrétienté et L'ideé de croisade, Recommencements nécessaires (XII XIII siècles)**, Ed. Albin Michel, Paris, 1959.

- G.C. Anawati; Indjil, **in Encyclopédie de l'Islam**, Tome III.

- Tor Andrae; **Les Origines de l'Islam et le Christianisme**, Ed. Librairie d'Amérique et d'Orient, Andrien Maisonneuve, Paris, 1988.

- Mohammed Arkoun, **L'Islam hier -Demain**, avec Louis Gardet, Ed. Buchet-Chastel, Paris, 1978.

- Mohammed Arkoun, **Essai sur la pensée islamique**, Ed. Maisonneuve Larose, Paris, 1984.

- Mohammed Arkoun, **Islam, religion et société**, Ed. Cerf, Paris, 1982.

- Mohammed Arkoun, **Islam, morale et politique**, Ed. Descleé de Brower - UNESCO, Paris, 1986.

- Roger Arnaldez, **Jésus dans la pensée musulmane**, Ed. Desclée, Paris, 1988.

- Régis Blachère, **Regards sur l'acculturation des arabo-musulmans jusque vers 40/661** Analecta, institut français de Damas, Damas, 1975.

- J.M.Bllioud, **Histoire de chrétiens d'Orient**, Ed. L'Harmattan, Paris, 1995.

- Ali Bouannana, **La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au 13ème siècle**, Ed. Entreprise nationale du livre, Alger, 1988.

-Fernand Braudel, **La Méditérranée, l'espace et l'histoire**, Ed. Flammarion, Paris, 1985.

- Fernand Braudel, **La Méditérranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**, T2, Ed. Armand Colin, 6ème édition, 1985.

- Claude Cahen, **L'islam et les minorités confessionnelles au cours de l'histoire**, Ed. La table ronde, 1958.

- Claude Cahen, **L'Islam des origines au début de l'empire ottoman**, Ed. Bordas, Paris, 1970.

- Claude Cahen, **Orient et Occident au temps des Croisades**, Ed. Aubier - Montaigne, Paris, 1983.

- Claude Cahen, **Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale**, Ed. Institut français de Damas, Damas, 1977.

- Claude Cahen, Croisades, in **Encyclopédie de l'Islam**, TII.

- J.P.Charnay, **les contre-Orients ou comment penser l'autre selon soi**, Ed. Sindbad, Paris, 1980.

- J.P.Charnay, **l'Islam, de la guerre juste à la révolution sainte**, Ed. Fayard, Paris, 1986.

- Jean Chélini, **Histoire religieuse et l'Occident médiéval**, Ed. Armand Colin, Paris, 1968.

- Silvester Chauleur, **Histoire des Coptes d'Egypte**, Ed. du vieux Colombier, Paris, 1960.

- Malek Chebel, **L'imaginaire arabo-musulman**, Ed. P.U.F, Paris, 1993.

- Joseph Chelhod, **Les structures du sacré chez les Arabes**, Ed. Maisonneuve Larose, Paris, 1986.

- Joseph Chelhod, **Le sacrifice chez les Arabes, recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrifiels en Arabie occidentale**, Ed. P.U.F. Paris, 1955.

- Joseph Chelhod, **Introduction à la sociologie de l'Islam**, Ed. Besson-chautemerle, Paris, 1958.

- Deminique Chevalier, **Les Arabes, du message à l'histoire**, Ed. Fayard, Paris, 1995.

- Norman Daniel, **Islam et Occident**, traduit par Alain Spiess, ED. du Cerf, Paris, 1993.

- Norman Daniel, La persistance des perceptions médiévales du Monde Arabe, in **d'un Orient l'Autre**, Ed. C.N.R.S, Paris, 1991.

- Christopher Dawson, **Les origines de l'Europe et de la civilisation europeenne**, Ed. Reider, sans date ni lieu d'édition.

- Contre -Amiral.R. De Belot, **La Méditerranée et le destin de l'Europe**, Ed. Payot, Paris, 1961.

- J.L. Declais, **Les premiers musulman face à la tradition biblique, trois récits de Job**, Ed. L'Hamattan, Paris, 1996.

- Robert Delort, **Les croisades**, Ed.du Seuil, Paris, 1988.

- Alain De Libera, **La philosophie médiévale**, Ed. P.U.F, Paris, 1993.

- Alain De Libera, **Penser au Moyen Age**, Ed. du seuil, Paris, 1991.

- Hichem Djaït, **La grande discorde, religion et politique dans l'Islam des origines**, Ed. Gallimard, Paris, 1989.

- Charles Emmanuel Dufourcq, **La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe**, Ed. Hachette, Paris, 1978.

- Alphonse Dupront, **Du sacré, croisades et pélerinages, images et langages**, Ed. Gallimard, Paris, 1987.

- Gilbert Durand, **L'imagination symbolique**, Ed. P.U.F, Paris, 1964.

- Gilbert Durand, **Les structures anthropologiques de l'imaginaire**, Ed. Bordas, 10ème Ed. Paris, 1969.

- Emile Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, Ed. Librairie générale française, Paris, 1991.

- Mircea Eliade, **Traité d'histoire des religions**, Ed. Payot, Paris, 1970.

- Mircea Eliade, **Images et symboles**, Ed. Gallimard, Paris, 1980.

- Nikita Elisseeff, **Nur-AD-Din, grand prince musulman de syrie au temps des Croisades (511-569 H/1118-1174)**, Institut français de Damas, Damas, 1967. T1

- **Encyclopédie de l'Islam**, TII.

- **Encyclopédie de l'Islam**, TVII.

- Taoufic Fahd, **La divination arabe**, Ed. Sindbad, Paris, 1987.

- Antoine Fattal, **Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam**, Ed. Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958.

- Fransesco Gabrielli, **Chroniques arabes des croisades**, traduit de l'italien par Viviana Paques, Ed. Sindbad, Paris, 1977.

- Fransesco Gabrielli, (sous la direction), **Histoire et civilisation de l'Islam en Europe**, Ed. Bordas, 1993.

- H.G. Gadamer, in **La religion**, Ed. du Seuil, Paris, 1996.

- Louis Gardet, **Les hommes de l'Islam, approche des mentalités**, Ed. Complexes, Bruxelles, 1984.

- Louis Gardet, **La cité musulmane, vie sociale et politique**, Ed. Librairie philosophique Vrin, Paris, 1954.

- G.V.Grumbaum, **L'Islam médiéval, histoire et civilisation**, Ed. Payot, Paris, 1962.

- René Habachi, **Orient, quel est ton Occident ?** Ed. du Centurion, Paris, 1969.

- Henri Hatzfield, **Les racines de la religions, tradition, rituel, valeurs**, Ed. du seuil, Paris, 1993.

- Michel Hayek, **Le Christ de l'Islam**, Ed. du Seuil, Paris, 1959.

- Thierry Hentsch, L'**Orient imaginaire, La vision politique occidentale de l'est-méditerranéen**, Ed. de Minuit, Paris, 1988.

- Philip.k. Hitti, **Précis d'histoire des Arabes**, Trad. M.Planiol, Ed. Payot, Paris, 1950.

-Albert Hourani, **Histoire des peuples arabes**, Ed. du Seuil, Paris, 1993.

- R.Stephens Humphreys, Munkidh, **Encyclopédie de l'Islam**, TVIII.

-Simon Jargy, **Islam et chrétienté**, Ed. Labor et Fides, Genève, 1981.

- Abdelkébir Khatibi, **Penser le Maghreb**, Ed. S.M.E.R, Rabat, 1993.

-M.A. Lahbabi, Le **personnalisme musulman**, Ed. P.U.F. Paris, 1964.

- Henri Laoust, **Les Schismes dans l'Islam**, Ed. Payot, Paris, 1983.

- Jacques Le Goff, **La civilisation de l'Occident médiéval**, Ed. Arthaud, Paris, 1984.

- Philippe Lejeune, Le **pacte autobiographique**, Ed. du Seuil, Paris, 1996.

- Bernard Lewis, **Comment l'Islam a découvert l'Europe**, Ed. la découverte, Paris, 1984.

- Bernard Lewis, **Juifs en terre d'Islam**, Ed. Calmann-levy, Paris, 1986.

- Bernard Lewis, **Les Arabes dans l'histoire**, Ed. de la Baconnière Neuchatel, Suisse, 1958.

- Bernard Lewis, **Les assassins, terrorisme et politique dans l'Islam - médiéval**, traduit par Annick Pelissier, Ed. Complexes, Bruxelles, 1984.

- Bernard Lewis, IFRANDJ, **Encyclopédie de l'Islam**, TIII.

- Claude Liauzu, **Race et civilisation, l'autre dans la culture occidentale**, Ed. Syros. Alternatives, Paris, 1992.

- Maurice Lombard, **L'Islam dans sa première grandeur**, Ed. Flammarion, Paris, 1971.

- Amine Maalouf, **Les Croisades vues par les Arabes**, Ed. J.C Lattes, Paris, 1983.

- Michel Maffesoli, présentation in Emile Durkheim, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, Ed. Librairie générale française, Paris, 1991.

- Denis Masson, **Le Coran et la révélation judéo-Chrétienne, études comparées**, Ed. Librairie Andrien Maisonneuve, Paris, 1958.

- Denis Masson, **Monothéisme coranique et monothéisme biblique, doctrines comparées**, Ed. Desclée de Brouwer, 1956.

- Henri Michaud, **Jésus selon le Coran**, Ed. Delachaux et Niestlé, Suisse, 1960.

- André Miquel, **Les Arabes, L'Islam et l'Europe**, Ed. Flammarion, Paris, 1991.

- André Miquel, **La Géographie humaine du monde musulman, jusqu'au milieu du 11° siècle**, (4 Tomes), Ed. La Haye-Mouton, Paris, 1973.

- André Miquel, Géographie et ethnographie, Le cas d'al-Muqaddasi, in **Le cuisinier et le philosophe**, Hommage à Maxime Rodinson, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

- - André Miquel, **Du Golf aux Océans, L'Islam**, Ed. Hermann, éditeurs des sciences et des arts, Paris, 1994.

- André Miquel, Léminaire in Ibn Fadlan, **voyage chez les Bulgares de la volga**, trad. de l'arabe par Marins Canard, Ed.Sindbad, Paris, 1988.

- André Miquel, **L'Orient d'une vie**, Ed. Payot, Paris, 1990.

- André Miquel, l'Europe vue par les Arabes jusqu'à l'an Mil, in **Lumières arabes sur l'Occident médiéval**, Ed. Anthropos, Paris, 1978.

- Jean Phillippe Miraux, **L'autobiographie, écriture de soi et sincérité**, Ed. Nathan, Paris, 1996.

- Guy Monnot, **Islam et religions**, Ed. Maisonneuve et Larose, Pais, 1986.

- Alfred Morabia, **Le Gihad dans l'Islam médiéval**, Ed. Albin Michel, Paris, 1993.

- Edgar Morin, **Penser l'Europe**, Ed. Gallimard, Paris, 1987.

- Cécile Morrisson, **Les Croisades**, Ed. P.U.F, Paris, 1969.

- Nassif Nassar, **La penseé realiste d'Ibn khaldoun**, Ed. P.U.F, Paris, 1967.

- Michel Pastoureau, La coquille et la croix, les emblèmes des croisés, in **les croisades**, Ed. du Seuil, Paris, 1988.

- Charles Pellat, **Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam (VII-XVSiècle)**, Ed. Variorum Reprints, London, 1976

- Henri Pirenne, **Mahomet et Charlemagne**, Ed. P.U.P, Paris, 1970.

- Paul Ricoeur, **Soi-même comme un Autre**, Ed. du Seuil, Paris, 1990.

- Maxime Rodinson, **Mahomet**, Ed. du Seuil, Paris,1974.

- Maxime Rodinson, **La fascination de l'Islam**, Ed. La découverte, Paris, 1989.

- J.P.Sartre, **L'imaginaire**, Ed. Gallimard, Paris, 1940.

- T.Sebbagh, **La métaphore dans le Coran**, Librairie Andrien-Maisonneuve, Paris, 1943.

- Abou Sélim, **L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation**, Ed. Anthropos, 2° édition, Paris, 1986.

- Philippe Sénac, **Musulmans et sarrasins dans le Sud de la Gaule du VIII au XI s.** Ed. le Sycomore, Paris, 1980.

- Philippe Sénac, **L'image de l'Autre , histoire de l'occident médiéval face à l'islam**, Ed. Flammarion, Paris, 1983.

-Daryush Shaygan, **Le regard mutilé,schyzophrénie culturelle, Pays traditionnels face à la modernité**, Ed. Albin Michel, Paris, 1989.

- Emmanuel Sivan, **L'islam et la croisade, idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades**. Ed. Librairie d'Amérique et d'Orient Andrien-Maisonneuve, Paris, 1968.

- C.L.Strauss, **Anthropologie structurale**, Ed. Plon, Paris, 1973.

- P.A. TAGHIEFF, **La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles**, Ed. La découverte, Paris, 1987.

- Eugénios Trias, Penser la religion, le symbole et le sacré, in **la religion**, direction, Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Ed. du Seuil, Paris, 1996.

- Fathi TRIKI, **L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique**, Ed. Maison Tunisienne de l'Edition et faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, 1991.

- Juan Vernet, **Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne**, Ed. Sindbad, Paris, 1995.

- Jacques Waardenberg, **L'islam dans le miroir de l'Occident, Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion**, Ed. Mouton-La Haye, Paris, 1962.

- Jacques Waardenberg, **Jugements musulmans sur les religions non-islamiques de l'époque médiévale**, Actes de L'UEAT, Aix-en Provence, 1976.

- Jacques Waardenberg, quelques remarques sur l'étude de l'histoire des religions comme elle fut pratiquée dans l'islam à l'époque médiévale, in **Etudes arabes et islamiques**, Vol 1, sous la direction de C. Cahen, Ed.

L'Asiathèque, Paris, 1975.

-Montgomery watt, **Mohamet à la mecque**, Ed. Payot, Paris, 1958.

- Montgomery watt, **Mohamet à Médine**, Ed. Payot, Paris, 1959.

- Montgomery watt, **l'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale**, Ed. Librairie orientaliste, Paul Geuthner, 1974.

- J.J. Wuremburger, Les fondements de la fantastique transcendantale, in **Le mythe et le mythique**, Ed. Albin Michel, Paris, 1987.

- Bat Ye'or, **Le Dhimmi, profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête Arabe**, Ed. Anthropos, Paris, 1980.

مجلات ودوريات

- الاجتهاد؛ عدد 28، 1995

- الاجتهاد؛ عدد30 ، 1996

- الاجتهاد؛ عدد 33 ، 1996

- الاجتهاد؛ عدد 34-35 ، 1997

- فكر ونقد؛ عدد 2، 1997

- المستقبل العربي؛ عدد 102، 1987

- المستقبل العربي؛ عدد 108، 1988

- **Arabica**, Tome XXXVI, 1989.

- **Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem**, N°5, 1959.

- **Etudes Orientales**, N° 2, 1988.

- **Hermes**, N°5-6, 1989.

- **Hesperis-Tamuda**, Vol XX, XXI, 1982.

- **Horizons Maghrébins**, N°14-15, 1989.

- **Islamo-Christiana**, N°16, 1990.

- **Islamo-Christiana**, N°8, 1982.

- **Journal asiatique**, Janvier-Mars, 1937.

- **Maghreb-Machrek**, N°123.1989.

- **Maroc -Europe**, N°3, 1992.

- **Mélange de l'Université Saint-Joseph**, TL, vol 1, 1984.

- **MIDEO**, N° 16, 1983.

- **MIDEO**, N° 17, 1986.

- **MIDEO**, N° 20, 1991.

- **Revue des Etudes Islamiques**, TXLIV, 1976.
- **Revue des Etudes Islamiques**, TLIV, 1986.
- **Revue française de sociologie**, TXXXVII, 1996.
- **Revue des sciences humaines**, Lille III, N°192, 1983.
- **R.O.M.M**, N°5, 1968.
- **R.O.M.M**, N°48-49, 1983.

مدخل عام
المتخيل العربي وسؤال الآخر

1 ـ أسئلة الفكر العربي بين الذات والآخر 7
2 ـ أسئلة الصورة والمتخيل 19
3 ـ . . . أفق البحث 32

الباب الأول
مرجعيات النظر العربي الإسلامي للآخر

الفصل الأول : الدين، المقدس والرمز 41
1 ـ الدين وإدارة المقدس 43
2 ـ الإسلام و"الفعالية النبوية" 45
الفصل الثاني : التصور القرآني للآخر 51
1 ـ الذاتية، المغايرة والتذاوت 52
2 ـ الآخر وجدلية الاعتراف والإقصاء 58
الفصل الثالث : الاختلاف المتخيل وأسباب النزول 67
1 ـ الجذر المشترك واختلاف التأويل 68
2 ـ النص وقوة التخيل 74
الفصل الرابع : الذمي والتشريع للاختلاف 81
1 ـ هوية جديدة إرادة والقوة 82
2 ـ الاجتهاد بين المعيارية وشروط الإمكان 85

3 ـ المعالجة السياسية للاختلاف 95

الفصل الخامس : صور الآخر، المناظرة وآليات الحكم 101

1 ـ الآخر في "الردود" الكلامية 104

2 ـ الجاحظ والخلفيات الايديولوجية لـ "الحكم" على الآخر 110

الباب الثاني

في تكوّن الصور النمطية عن الآخر
الظاهرة الصليبية والاندفاعة الجهادية

الفصل السادس : عناصر الصور النمطية المسيحية عن الإسلام 123

1 ـ البحر المتوسط بين مشروعين 123

2 ـ الرأسمال العاطفي والحرب من أجل الرموز 127

3 ـ في الوثنية 134

4 ـ في العنف 135

5 ـ في الشبقية 138

الفصل السابع : الفكرة الصليبية واستراتيجية المقدس 145

1 ـ الحج المسلح وتجييش المتخيل الجمعي 147

2 ـ جدل الصليبية والمسيحية 151

الفصل الثامن : الافرنجي، الجهاد واستئناف المقدس 157

1 ـ الاندفاعة الجهادية الجديدة: تعبئة الذات واستنفار المتخيل 159

2 ـ الجهاد ونظام "الدعاية" 168

الفصل التاسع : الآخر ومفارقات التسمية 177

الباب الثالث

معرفة الآخر : حدود والتباسات

الفصل العاشر : الفضاء، الآخر والغرابة 193

1 ـ الإسلام بين العالم والعالمية 194

2 ـ المسبقات المتحكمة والفضول المعرفي 203
الفصل الحادي عشر : أسامة بن منقذ أو الآخر في مرآة الذات 209
1 ـ السيرة الذاتية ومفارقات الذاكرة والحكي 211
2 ـ الآخر باعتباره موضوعاً للدهشة 216
3 ـ الافرنجي بين حكم الواقع وحكم القيمة 222
الفصل الثاني عشر : تجربة الفكر ومسألة التثاقف 237
1 ـ انتقال الأفكار وهجرة الرموز 239
الفصل الثالث عشر : ابن خلدون بين النظرية العامة وسؤال الآخر 253
1 ـ زمن الانحطاط والفتن 254
2 ـ النظرة إلى العالم وحضور الآخر 256
3 ـ العرب وعملية الاستعجام 264
4 ـ ابن خلدون والاختلاف الديني 270
5 ـ حضارة الإفرنج ومسألة المعرفة 275
استنتاجات وملاحظات 287
على شكل خاتمة 311
المصادر والمراجع 319

المؤلف

- دكتوراه دولة في الفلسفة
- أستاذ الفلسفة والجماليات بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

من مؤلفاته:

- الهوية والاختلاف، في المرأة، الكتابة والهامش، إفريقيا، الشرق، الدار البيضاء، 1988.
- الخطاب السينمائي بين الكتابة والتأويل، دار عكاظ، الرباط، 1988.
- الحداثة والتواصل، في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا ـ الشرق، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1998.
- المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
- الغرب في المتخيل العربي الإسلامي (بالفرنسية)، دار توبقال، الدار البيضاء، 1997.
- البقاء للإصلاح، عن العمل السياسي في زمن العولمة، منشورات رمسيس، الرباط، 1999.

محمد نور الدين أفاية

الغرب المتخيَّل

صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط

كيف يمكن إعادة التفكير في أسئلة الهوية والاختلاف، والذات والآخر، العالم العربي الإسلامي وأوروبا المسيحية، هنا والآن؟ كيف يمكن القبض عليها في واقعها المنزاح و/أو في تجذرها الثقافي والتاريخي؟ وهل العودة إلى تار يخية هذه الألفاظ تسعفنا على خلق أفق ممكن للكشف عن الالتباسات الراهنة؟

إرادة الفهم هي ما يحفزنا على طرح هذه الأسئلة. إذ لا نسعى إلى "إلصاق" تعاريف أخرى للهوية والاختلاف، للذات وللآخر، - هذا إذا سلمنا بإمكانية التمكن منها مفهوميا- أو اقتراح معالجة جديدة لها، لأن الشحنة العاطفية والحمولة الدلالية لإشكالية الهوية الثقافية في علاقاتها المتشابكة مع الآخر، يمكن أن تحشرنا في إيقاع لإعادة إنتاج نفس المقالات السابقة، في حين أن التحولات العميقة التي تشهدها الثقافة، وهجرة الأجساد والرموز والصور التي تجري أمامنا، في كل لحظة، وأحيانا على الرغم منّا، تخلخل كل هوية مستريحة إلى اطمئنانها. إذ من المستحيل اختزال مسألة الهوية والاختلاف، الذات والآخر... الخ في معطى تفسيري واحد، كما أنها لا تحيل على خزان ثقافي وإنما على ثقافة حية، أو على النتائج الماضية للثقافة، وإنما على النشاط الذي ينتج هذه القضايا ويستوعبها من خلال تجاوزها. فالهوية الثقافية لجماعة ما تلتقي مع القدرة على دمج الاختلافات التي تشكل غنى وسمو الإنسان. لكن كم من تجاوزات ارتكبت باسم الحق في الاختلاف؟ وكم من مآس واختلالات أحدثها هوس الهوية أو تأويلا ما للهوية؟

المركز الثقافي العربي
ص.ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب